قوة الكلمات

نخبة من المفكرين والفلاسفة



7.9.2017 (18)

حوارات وأفكار

ترجمة وتقديم: لطفية الدليمي

قوّة الكلمات

حوارات وأفكار

حوارات

Author: **Thinkers and Philosophers**
Title: **The power of words**
Conversations and ideas
Translation and presentation: **Lutfiya Al-Dulaimi**
Cover Designed by: **Majed Al-Majedy**
P.C.: **Al-Mada**
First Edition: **2017**

اسم المؤلف: نخبة من المفكرين والفلاسفة
عنوان الكتاب: قوّة الكلمات
حوارات وأفكار
ترجمة وتقديم: لطفية الدليمي
تصميم الغلاف: ماجد الماجدي
الناشر: دار المدى
الطبعة الأولى: 2017

للإعلام والثقافة والفنون
Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي ابو نواس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141
Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141
www.almada-group.com email: info@almada-group.com
+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول
dar@almada-group.com
+ 961 706 15017
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار
al-madahouse@net.sy
ص.ب: 8272
+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

نخبة من المفكرين والفلاسفة

قوّة الكلمات

حوارات وأفكار

ترجمة وتقديم: لطفية الدليمي

المحتويات

مقدّمة المترجمة

شكّلت علاقة الأدب بالفلسفة وتأريخ الأفكار والإشتغالات المعرفيّة الأخرى - إلى جانب عالم الرواية والترجمة والسّيرة - هاجساً لم تخفت جذوته المتّقدة في عقلي منذ أن بدأتُ تعاطي الكتابة الإبداعيّة بكافّة أشكالها المعروفة، وكان السياق الّذي حرصتُ عليه دوماً هو ترجمة مقالات وحوارات وسير ذاتية ومذكرات وكتب تتوفّرُ على رصانة بيّنة ممتزجة بطراوةٍ في التناول وصلةٍ حيّة بالحياة النابضة بعيداً عن الصّلابة والصرامة الأكاديميّتين لغرض جَعلِ تلك الترجمات قادرة على طرق قلوب القرّاء وملامسة عقولهم الشّغوفة وإثراء حيواتهم الثّمينة، وهذا ما يمكن ملاحظته في هذه الإضمامة من الترجمات المختارة.

وأودّ هنا أن أتوجّه بعظيم شكري وامتناني لدار (المدى) الرائعة التي دأبت على نشر أعمالي الإبداعية والمترجمة في أجمل حلّة منذ سنوات خلت.

لطفيـــــــــة الدليمي

عمّان: ٧ آذار ٢٠١٧

القسم الأوّل: الحوارات

إطلالاتٌ على عصر الحداثة السائلة :

حوار مع السوسيولوجي الفيلسوف زيغمونت باومان

زيغمونت باومان **Zygmunt Bauman** هو من غير شكّ واحد من أكثر علماء الإجتماع تأثيراً على مستوى القارة الأوربية وعلى مستوى العالم كذلك، وتشتمل قائمة كتبه – التي تقرَأ في كل القارات – نحواً من ستين كتاباً واظب على نشرها بمثابرة واضحة منذ أن تقاعد عام ١٩٩٠ من عمله أستاذاً لعلم الإجتماع في جامعة ليدز البريطانية – ذلك الموقع الذي شغله على نحو مستمر لما يقارب الثلاثة عقود.

يُعرف عن باومان نحته لمفردة الحداثة السائلة **Liquid Modernity** التي تشير إلى الحالة المعاصرة لمجتمعنا الإنساني مع كل التحولات التي طالت أوجه الحياة فيه بطريقة غير مسبوقة: الحب، العمل، المجتمع، السياسة، السلطة،،، وتناول باومان في دراساته طيفاً واسعاً من الموضوعات تمتد من العلاقات الحميمة إلى العولمة، ومن تلفزيون الواقع إلى حقيقة الهولوكوست، ومن النزعة الإستهلاكية الطاغية إلى الجماعة البشرية، وقد توسّع باومان في كل دراساته تلك وجعلها تمتد خارج نطاق تخصصه في الدراسات المجتمعية باتجاه حقول معرفية أخرى وبخاصة الفلسفة والسايكولوجيا.

وُلد باومان عام ١٩٢٥ لعائلة يهودية فقيرة في مدينة (بوزنان) البولندية، وكانت عائلته هي العائلة الأخيرة التي إستطاعت اللحاق بالقطار المغادر إلى

روسيا السوفييتية عقب الغزو الهتلري لبولندا في أيلول ١٩٣٩؛ وبذلك أفلتت عائلته من مصير مرعب كان سيحل بها بالتأكيد. صار بومان ماركسياً بعد وصول عائلته إلى الإتحاد السوفييتي وقاتل في صفوف الجيش الأحمر، وبعد أن عاد إلى بلده بولندا خدم كضابط سياسي في قوات الأمن التي عُهِد لها مطاردة معارضي النظام، ثم خدم بعدها في صفوف الإستخبارات العسكرية السرية حتى عام ١٩٥٣. ترك باومان صفوف الحزب الشيوعي البولندي؛ الأمر الذي تسبب بخسارته لمنصبه كأستاذ في جامعة وارشو عام ١٩٦٨، ثم إنتهى المطاف به مهاجراً إلى بريطانيا حيث أصبح أستاذاً في جامعة ليدز حتى تقاعده أوائل تسعينات القرن الماضي.

(الثعلب يعرف الكثير من الأمور؛ أما القنفذ فيعرف أمراً واحداً كبيراً): هذا ماقاله مرة الشاعر الإغريقي آركيلوكوس؛ لذا، وفي هذا السياق، فإن باومان يمكن أن يُعدّ قنفذاً وثعلباً في الوقت ذاته طبقاً للتصنيف الشهير للكُتّاب والمفكرين الذي بشّر به (إشيا برلين) ودعمه طول حياته: باومان ليس رجل تفاصيل أو إحصائيات أو مسوحات أو حقائق صلبة أو إستطرادات معرفية؛ بل هو أقرب إلى رسّام يرسم بفرشاة عريضة على لوحة كانفاس مثيراً النقاشات والمناظرات المحتدمة مع إقتراحه لإفتراضات جديدة غير مسبوقة، ومع هذا الطيف المنظوري الواسع لأعماله فليس ثمة حقل - تقريباً - في ميدان الإنسانيات أو العلوم الإجتماعية لم يقل فيه باومان كلمته أو يكتب شيئاً بشأنه، وقد قال هو ذاته يوماً وهو يصف حياته: «قضيت حياتي كلها في تدوير المعلومات ودراستها».

في منتصف وأواخر التسعينات اتخذت كتب بومان منحىً آخر وبدأ يتحدث عن موضوعين منفصلين لكن بينهما علاقة: الإستهلاك وما بعد الحداثة. يتحدث بومان عن تحول المجتمع في آواخر القرن العشرين من مجتمع منتج إلى مجتمع مستهلك - هذا التحول (كما يرى بومان وعلى عكس ما

قال به فرويد) ناجمٌ عن مقايضة التطور: عُطلت الحماية من أجل الإستمتاع بأقصى درجات الحرية – حرية الإستهلاك، حرية الإستمتاع بالحياة. كتب بومان في كتبه (أوائل تسعينات القرن الماضي) عن هذا التحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومع دخول الألفية الجديدة لوحظ أن بومان يحاول تجنّب الفوضى المحيطة بمصطلح (ما بعد الحداثة) بأن يستخدم مجازاً الحداثة الصلبة والحداثة السائلة.

توفي باومان في منزله بمدينة ليدز يوم ٩ كانون ثاني (يناير) ٢٠١٧، وقد نشر العشرات من الكتب والبحوث، ويمكن أن نشير إلى الكتب التالية التي لقيت شهرة عالمية واسعة (و تُرجِم بعضها إلى العربية):

– الحداثة والإزدواجية، ١٩٩١.

- Modernity and Ambivalence, 1991

– النتائج الإنسانية للعولمة، ١٩٩٨

- Globalization: The Human Consequences, 1998

– الحداثة السائلة، ٢٠٠٠

- Liquid Modernity, 2000

– الحب السائل: في هشاشة العلاقات الإنسانية، ٢٠٠٣

- Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds, 2003

– الحياة السائلة، ٢٠٠٥

- Liquid Life, 2005

– أزمان سائلة: العيش في عصر اللايقين، ٢٠٠٦

- Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty, 2006

– فنّ الحياة، ٢٠٠٨

- The Art of Life, 2008

– الثقافة في عالم سائل حديث، ٢٠١١

- Culture in a Liquid Modern World, 2011

– غرباء على بابنا، ٢٠١٦

- Strangers at Our Door, 2016

الحوار التالي منشور أصلاً بالألمانية في مجلة Das Magazin وكذلك بالإنكليزية في مطبوعة ٠٣٢c (العدد ٢٩ المنشور في مطلع ٢٠١٦)، ويُلاحظ في هذا الحوار توزّعه على معظم المحاور التي عمل عليها باومان في كتاباته الكثيرة؛ الأمر الذي يجعل من هذا الحوار ذا أهمية إستثنائية في معرفة الخطوط العامة لفكر باومان لمن لم يقرأ أعماله الأصلية.

مهّد المحاور (بيتر هافنر) لحواره المعمّق مع باومان بهذه العبارات التقديمية التي تصف شيئاً من صفات باومان الشخصية:

(... لم يفقد باومان وهو بعمر التاسعة والثمانين أي قدر من شغفه المعهود بالقضايا العالمية المهمة، ولايزال قادراً على إدهاش زائريه وبثّ الفكاهة بينهم من خلال العديد من النكات (الفاحشة!) التي تتقاطع

تماماً مع الأجواء الكئيبة التي توحي بها رؤيته للمستقبل في ثنايا كتبه العديدة. يلحُّ باومان (كأي أوربي شرقيّ حتى النخاع) على ضيوفه بأن يتناولوا فطائر الفراولة، والحلويات، وثمار العنب الموضوعة على طاولة تناول القهوة أمامه التي تحيطها أعمدة من الكتب. جلس باومان على مقعده (الذي بَلِي جلده) والغليون في يده، وراح يأخذ كفايته من الوقت في الإجابة على أسئلتنا – تلك الإجابات التي نحتاج إليها كثيراً لأننا نريد أن نعرف ماالذي تعنيه الحياة؟).

المترجمة

المحور الأول: الحبّ

• **بروفسور باومان، دعنا نبدأ مع الأمر الأكثر أهمية في حياتنا: الحب. تقول دوماً أننا أصبحنا ننسى كيف نحبّ. ماالذي دفعك لهذا الإستنتاج؟**

– إن نمط إيجاد شريك على الشبكة العالمية (الإنترنت) بات شيئاً مماثلاً لنمط التسوّق الألكتروني. أنا شخصياً لاأحبذ الذهاب إلى المحلات بنفسي بل أشتري معظم الأشياء عبر التسوق الالكتروني: الكتب، الأفلام، الملابس. إذا ماأراد أحدٌ ما شريكاً فإن مواقع المواعدة الألكترونية ستريه قائمة (كاتالوغاً catalog) – وهنا يكمن ماأريد قوله فيما يخصّ سؤالك: نمط العلاقات بين المستهلكين والبضائع صار مماثلاً تماماً لنمط العلاقات بين الشركاء الإنسانيين!.

• **كيف يختلف هذا الأمر مع الأزمان السابقة حيث كان الشركاء المستقبليون يلتقون ببعضهم في الأسواق الخيرية القروية أو الإحتفالات المدينية؟**

- المواعدة الألكترونية تنطوي على محاولة لتعريف الخواص الإستثنائية المميزة التي تعكس بأفضل مايمكن توق الشريك المنتظر ورغباته؛ إذ في العادة يتم إختيار الشركاء المرشّحين تبعاً لإعتبارات الشّعر، أو لون الجلد، أو الطول، أو الشكل العام، أو حجم الصدر، أو العمر، أو الرغبات والهوايات، أو الأمور المحبوبة والممقوتة. إن الفكرة الكامنة وراء هذه الإعتبارات هي أنّ الشخص المعنيّ بالحبّ (أي الشريك المفترض) يمكن تجميعه من جملة مواصفات جسدية أو إجتماعية قابلة للقياس، وفي خضمّ تلك العملية يتمّ نسيان البعد الأكثر أهمية بين كل هذه الإعتبارات - الشخصية الإنسانية ذاتها.

- **ولكن حتى لو تمّ الحصول على تعريف كامل للصورة المثالية لمن نريده شريكاً؛ فإن كل شيء يبقى عرضة للتغيير متى ماتقابلنا مع ذلك الشريك وعرفناه عن قرب، وحينئذ يمكن القول أن ذلك الشريك هو أكبر بكثير من مجموع صفاته الخارجية (التي تقيسها تلك الإعتبارات)؟**

- الخطورة العظمى في ذلك النمط من العلاقات هي أنها باتت تتماثل مع الطريقة التي نتعامل بها مع الموجودات الدنيوية التي ننتظر من ورائها منفعة مؤكدة: نحن في العادة - مثلاً - لانتعهّد بتكريس شغفنا الكامل بكرسيّ ما؛ إذ ليس ثمة من مسوّغ يجعلني أتعهّد بإبقاء ذلك الكرسي في عهدتي حتى يوم مماتي، ومايحصل في العادة هو أنني متى مالم يعد الكرسي ملائماً لي فإنني أبتاعُ واحداً غيره. تلك ليست بالعملية الواعية بل صارت الطريقة التي تعلّمنا أن نتعامل بها مع العالم والكائنات الإنسانية الأخرى.

- **أراك تريد القول أن الشركاء ينفصلون عن بعضهم قبل أن تنضج علاقة الحب بينهم؟**

- نحن ننغمر في أجواء العلاقات لأنها تَعِدُنا بالرضا والسعادة، وعندما نشعر أن شريكاً جديداً يمكن أن يكون مصدر سعادة ورضا أعظم من شريك قبله فإننا نبطل علاقتنا القديمة لنخوض واحدة جديدة. لنلاحظ أن البدء بعلاقة جديدة يتطلّب موافقة شريكين؛ في حين أن فضّ شراكة قائمة يتطلّب رغبة شريك واحد فحسب، وبالنتيجة سيعيش الشريكان في خوف دائم من إمكانية إقدام الشريك المقابل على فض الشراكة من جانبه ورميه جانباً مثل سترة عتيقة باتت لاتتلاءم مع الموضة السائدة.

• وهذا خطلٌ في النظرة المفاهيمية السائدة كما أوضحتَ ذلك في كتابك (الحبّ السائل): كتابك المختصّ بالصداقة والعلاقات؟

- تلك هي معضلة الحب السائل: نحتاج في العادة - خلال الأوقات العصيبة - الأصدقاء والشّركاء الذين لن يخذلونا ولن يجعلونا نسقط أرضاً منكفئين على وجوهنا، والذين سيقفون بجانبنا وقت الحاجة دوماً. إن الرغبة في الإستقرارية والتماسك واحدة من أهم الرغبات في الحياة، وإن قيمة الستة عشر بليوناً التي يقدّر بها موقع الفيسبوك Facebook منبثقة من حاجتنا لئلّا نبقى وحيدين، ولكن من جانب آخر نحن نفزع من الشعور بالإلتزام تجاه أي فرد بما يجعلنا مقيّدين به والخوف يتلبّسنا من إمكانية فضّ علاقته بنا (في أي وقت يختاره هو لانحن)، نتوق إلى ملاذ آمن لنا في الوقت الذي نريد أن نبقى أحراراً تماماً من كل إعتبارات مقيّدة.

• نعرف أنك بقيت متزوجاً بإمرأة واحدة (جانينا ليوينسن) لستين عاماً وحتى توفيت عام ٢٠٠٩. ماالذي يصنع الحب الحقيقي حسب رأيك؟

- أرى الحب الحقيقي في الحقائق التالية: المتعة المُراوِغة (والطاغية

أيضاً) لـ (أنتَ وأنا) عندما يصبحان واحداً، السعادة العظمى التي تغمر بها حياة شريكك وتصنع علامة فارقة في حياته حتى لو كان صنيعك لايعني الشيء الكثير لك أنت، أن يشعر شريكك دوماً بأنك موضع حاجته الدائمة وأن مامِن بديل لك في حياته - هذه كلها أمور تبعث البهجة المنعشة في نفس المحبين، وهي أمور عصية على التحقق عندما نكون غارقين في حدود أنوياتنا الذاتية المعزولة التي تتحرّك طبقاً لدوافع مصالحنا الشخصية وحسب.

المحور الثاني: الفرد وشبكة العلاقات الحاكمة

• المجتمع الإستهلاكيّ - كما اعتدتَ القول - يجعل سعادتنا أمراً بعيد المنال لأنّ أمر سعادتنا موكول لنا - نحن الكائنات غير السعيدة؟

- «غير سعيدة» تبدو مفردة كبيرة الحجم للغاية في سياق سؤالك، ولكن لنلاحظ أن كل مدراء التسويق (في كبريات الشركات) لاينفكّون يؤكدون أنهم يسعون مخلصين لخلق نمط من الإكتفاء والرضا بواسطة المنتجات التي تقدّمها شركاتهم، ولو كان هذا القول صحيحاً لما إنتهينا إقتصاداً إستهلاكياً: لو أن الحاجات قد أشبِعت جميعها بالكامل لما كان ثمة سبب عقلاني يقتضي إستبدال منتج بآخر صنِع بعده.

• المستهلكون هم أنفسهم صاروا جزءً من السوق، وصاروا - كما تؤكّد هذا - أقرب إلى الكائنات السلعية في أيامنا هذه؟

- ثقافة النزعة الإستهلاكية تدفع المرء ليكون تحت ضغط تحوّله لكائن آخر بقصد حيازة صفات تولّد طلباً سوقياً جمعياً: عليك أن تكون طرفاً في عالم التسويق وأن تجعل من نفسك سلعة قادرة على إجتذاب الزبائن. المفارقة في الأمر هي أن الدافع الضاغط لتقليد أي

أسلوب حياة يتمّ تقديمه عبر المروّجين مدفوعي الأجر سيعمل على تعديل وإعادة صياغة الهوية الذاتية للفرد، وسيبدو الأمر لا كاستجابة لضواغط خارجية بل كواحدة من دلالات الحرية الشخصية. هذه هي المفارقة الكبرى!!

- **هذا يحيلنا فوراً إلى موضوعة الهوية. بالنسبة إلى عالم الإجتماع الفرنسي (فرانسوا دو سينغلي) لم يعُد للهوية أية جذور وراح يستخدمها (على عكس المفهوم الراسخ سابقاً) مفردة إصطلاحية تفيد معنى الملاذ أو المرساة؛ إذ بدلاً من قطع كل جذورك الأبوية والإجتماعية الدائمية والراسخة يمكن لك أن تعيد تشكيل هويتك مثلما يفعل البحّار عندما يرفع المرساة أحياناً ويلقيها في البحر أحياناً أخرى، وتلك عملية ليست دائمية أو نهائية لأن بالإمكان تكرارها أنّى نشاء. ماالذي يقلقك بشأن هذه الموضوعة؟**

– لايمكن أن نغدو إنساناً آخر إلا عندما نقرّر بمحض إرادتنا أن نتوقف عن أن نكون الإنسان الذي لطالما عرفناه فينا من قبلُ – أي عندما نواصل – وعلى نحو متواتر – نبذ صورة ذاتنا السابقة، وفي خضمّ توفّر سيل لاينقطع من الخيارات المستحدثة دوماً فإننا نرى ذواتنا القديمة دوماً بالية الطراز، ضيقة الآفاق، وغير مشبعة على نحوٍ كافٍ.

- **أليس ثمة وسيلة يمكنها تحريرنا من هذا الميل الطاغي لتحويل كينونتنا على النحو المتواتر الذي بات لصيقاً بحياتنا الحديثة؟**

– الدوران على أعقابنا والإنطلاق مع الحشود عندما يغدو الطريق وعراً قاتماً وتضيق قدرتنا على الصدّ والممانعة: مما لاشكّ فيه أن هذه الستراتيجية ليست بالأمر الجديد؛ إذ لطالما إستخدمتها شعوب كثيرة

على مرّ العصور، ولكن الأمر الجديد في عصرنا هذا هو إنتزاع هويتنا الذاتية وتبنّي ذات جديدة مختارة من قائمة (كاتالوغ) ذوات عدّة، وإنّ مايبدو أول الأمر خطوة بإتجاه توطيد الثقة بالنفس ودفعها نحو آفاق جديدة غير مجرّبة سرعان ماينقلب سريعاً ليغدو روتيناً مسكوناً بنزعة هوسيّة تستحيل نمطاً ثابتاً لايمكن الفكاك من أسره؛ وحينها تغدو عبارة (يمكن أن تكون شخصاً آخر) الباعثة على التحرّر والإندفاع مكافئة لعبارة (يجب أن تكون شخصاً آخر) الهوسية الباعثة على العبودية. إنّ عبارة (ينبغي) المغلّفة بروح الإلتزام الواجب بعيدة لأبعد الحدود عن حالة الحرية الحقيقية التي نتوق لها جميعاً، ولهذا بات الكثيرون يتمرّدون على مفهوم الحرية المفروضة والمُدّعاة في عالمنا هذا.

• **ماالذي يعنيه أن يكون المرء حرّاً؟**

– أن يكون المرء حراً يعني أن يكون قادراً على السعي وراء تحقيق رغباته وأهدافه الشخصية (هو وليس كائناً أو كياناً سواه). يَعِدُ فنّ العيش في المجتمع المكيّف إستهلاكياً في عصر الحداثة السائلة بتحقيق هذه الحرية؛ غير أنه يفشل في الوفاء بوعده.

• **«الجيل» مفهوم نحته الفيلسوف الإسبانيّ (خوزيه أورتيغا غاسيت) قبل نحو قرن من يومنا هذا. ماالذي يعنيه هذا المفهوم في يومنا هذا؟**

– إنبثق مفهوم «الجيل» من قلب التجربة المروّعة التي جاءت بها الحرب العالمية الأولى -- تلك التجربة التي فصلت جيلاً عن آخر، وجعل التمزّق الحاصل في الهوية الأوربية من مفهوم «الجيل» واحداً من أهمّ الأدوات في بحث وإستكشاف العوامل السياسية والإجتماعية المقسّمة للمجتمع. إن مفردة «الجيل» – تبعاً للمسوّغات العلمية الموضوعية – تقوم على طائفة واسعة من تجارب الحياة الذاتية وشديدة التباين عن

بعضها، أما في يومنا هذا فإن تجارب الحياة المعرّفة لمفهوم «الجيل» باتت تلعب دوراً أقل أهمية بكثير عن سابقاتها؛ بل ربما لن يكون لها دورٌ يذكر بالنسبة للأجيال التالية.

• ماالذي يعنيه هذا بالنسبة للجماعة (البشرية)؟

– فكرة الجماعة البشرية (أو المجتمع البشري) تمّ إستبدالها بفكرة الشبكة network. تمتاز الجماعة البشرية بكونها صعبة الإختراق (من قبل فرد لاينتمي لها)، وكمثال على ذلك ليس بمستطاع كلّ فرد أن يكون سويسرياً إلّا بعد أن يجتاز إجراءات طويلة ومعقدة على الأرض، وفي الوقت ذاته فإن التملّص والإنفكاك من جماعة بشريةٍ ما هو أمر صعب بمثل صعوبة الإنضمام إليها، كما أن تفكيك أواصر الروابط الإجتماعية التي تربط الفرد بتلك الجماعة يتطلّب موهبة مميزة وقدرة فائقة لاتُتاح للجميع، أما مع الشبكات الإجتماعية (مثل الفيسبوك) فالحكاية مختلفة تماماً؛ إذ يمكن للفرد أن ينضمّ ويشارك في تلك الشبكات أنى شاء وبطريقة يسيرة للغاية، كما يمكنه مغادرتها بمثل سهولة الإنضمام إليها.

المحور الثالث: التقنية

• تمتلك الشبكة العالمية (الإنترنت) العديد من الجوانب الإيجابية، كما أستخدمت العديد من الشبكات الاجتماعية لتدعيم الحركات الديمقراطية (مثل حركة الربيع العربيّ). ماالذي تراه من جوانب سلبية في تلك الشبكات؟

– عندما يتعلّق الأمر بمحاولة تدمير شيء قائم (مثل إزاحة حكومة ما) فإن الشبكات يمكن أن تكون مفيدة بالطبع؛ لكن الوهن الملازم

لتلك الحركات (الموصوفة بالديمقراطية) هو أنها لاتملك سوى خطط ضبابية واهية بالنسبة لليوم التالي لنجاحها في الوصول إلى السلطة، والمواطنون الغاضبون على حكوماتهم يكونون في العادة قوة جبارة إذا مانظرنا إلى قدرتهم الممكنة في التدمير؛ ولكن ينبغي عليهم إثبات قدرتهم على بناء شيء جديد بمثل قدرتهم على تقويض الهياكل القديمة.

- **التطور التقني قاد دوماً إلى إحداث تغيير في المجتمع، أما اليومِ فإن التطور التقني بات ينطوي على ماهو أكثر من مفهوم التغيير. لِمَ هذا الأمر؟**

– لأننا لم نعُد نوظّف التقنية في سبيل إيجاد وسائل مناسبة تقود لتحقيق غاياتنا؛ بل صرنا – وعلى العكس من قبلُ – نسمح لغاياتنا بأن تحدّدها الوسائل التقنية المُتاحة، أي – بكلمات أخرى – ماعدنا نطوّر التقنية بقصد إنجاز مانبتغي إنجازه؛ بل صرنا ننجز ماتتيح لنا التقنية الحاضرة إنجازه.

- **ولكن ألم تكن هذه الحالة هي السائدة على الدوام؟ إذ منذ إختراع العجلة وحتى شطر الذرّة فإن التطورات التقنية أستُخدِمت في كل المجالات الممكنة سواء أكانت خيّرة أم شرّيرة.**

– المسألة برمّتها هي مسألة البعد المفاهيمي: بالطبع أثّرت التطورات التقنية على الطريقة التي نعيش بها؛ غير أن النتائج التي جاءت بها كانت عرضة للإنتقادات دوماً. هذه هي الحالة تماماً عندما إخترع (غوتنبرغ) المطبعة؛ إذ ساد شعور بين أفراد الطبقة المثقفة تثقيفاً عالياً بأن هذا الإختراع سيقود لامحالة إلى الإنحلال الأخلاقيّ، واشتكى هؤلاء الأفراد من (أنّ كلّ فرد ستُتاحُ له إمكانية القراءة) لأن الرأي السائد

بينهم كان بضرورة أن يبقى أفراد الطبقات الدنيا غير متعلّمين أو قادرين على القراءة؛ فقد رأى أفراد الطبقات العليا أن القراءة تفسِد رغبة غير المتعلّمين في الإنكباب على العمل.

- **ولكن هذه الحالة هي تماماً ماحصل مع الشبكة العالمية (الإنترنت)؛ إذ وفّرت هذه الشبكة التعليم المجاني لملايين يصعب إحصاؤها من الأفراد في أكثر بقاع العالم فقراً - ذلك التعليم الذي لطالما حُرِموا منه لسنوات طوال. إذن، لِمَ هذه الشكاوى غير المسوّغة؟**

- تميل التطورات التقنية تأريخياً لأن تحصل في خطوات صغيرة؛ إذ كان دوماً ثمة إبتكارات هنا أو هناك ولكن ليس بمقياس عالمي وبعيداً عن أية نتائج ذات زخم ثوري، كما لم تبلغ تلك الإبتكارات كل المجتمع وطريقة حياة جميع أفراده. ماكان يحصل في العادة هو إمتصاص وتكييف تلك الإبتكارات بحيث تصبح جزءً من الحياة اليومية للمجتمع، أما اليوم فقد باتت الإبتكارات مختلفة تماماً عمّا سبق لأن التغيّرات التي تأتي بها التقنية في أيامنا هذه غدت تؤثر في كل أفراد المجتمع كما باتت توفّر إمكانية نشوء بعض التوجهات الشمولية: أطلق أحد الأثرياء الأوليغاركيين الروس (ديمتري إيتسكوف) مشروعه المسمى (المبادرة ٢٠٤٥) التي ترمي لجعل الدماغ البشري شيئاً يمكن الإستغناء عنه!!، ويموّل هذا الثري اليوم مشروعاً لتطوير آلة ألكترونية مصممة للتفكير مثل كائن بشري، ولست أدري كم هي واقعية هذه الفكرة ولكن لابدّ من وجود من يفكّر بمثل هذه الأمور التي كانت تعدُّ غير واقعية حتى وقت قريب للغاية، وها نحن نشهد - للمرة الأولى - كيف يمكن للآلات أن تكونا يهتمتم مصدر تهديد جدّي لأنماط التفكير البشري.

المحور الرابع: اليوتوبيا

• عقب التغيرات التأريخية عام ١٩٨٩ (وبخاصة تهاوي الإمبراطورية السوفييتية) كان ثمة حديث لاينقطع عن «نهاية الآيديولوجيات»، وبعيداً عن النزعة الليبرالية الجديدة والنزعة المحافِظة الجديدة فإن «نهاية الآيديولوجيات» كانت الموضة السائدة التي طغت على ماسواها من الأفكار. ألاترى أن أفكار اليوتوبيات الإجتماعية قد حان أوانها مع هذه الحقبة من التأريخ؟

– هذا صحيح، ولكن نهاية الآيديولوجيات لازالت بعيدة كثيراً؛ بل وأبعد من ذي قبل. تأسست الحداثة على فكرة القناعة بأنّ الكمال يمكن إنجازه في كلّ الأمور من خلال توظيف المزيد من القدرة الإنسانية، وعلى العكس من ذلك فإن تعويذة السياسة المعاصرة تؤكد فكرة «أن لابديل عن السياسة المتّبعة» بشأن دفع عامة الأفراد للإقتناع بأن أي تنظيم إجتماعيّ رصين ليس سوى هدر في الوقت لأن آيديولوجيا الخصخصة الجديدة تؤكّد أن كل ترتيب إجتماعي لايضيف شيئاً لحياة تبتغي السعادة. المزيد من العمل، الحصول على المزيد من النقود، إبطال التفكير بمفردات مثل المجتمع وكلّ مايمتّ بصلة للجماعة البشرية – هذا هو كل المطلوب لبلوغ السعادة المرتقبة. صرّحت مارغريت تاتشر (السيدة الحديدية) مرّة بأن لاوجود لشيء إسمه مجتمع، وأن كلّ مايوجد هو رجال بمفردهم، ونساء بمفردهنّ، وعائلات بمفردها.

• سبق لك أن وصفتَ التطوّر التاريخي للتفكير اليوتوبي بأمثلة إستعارية توظف نماذج حارس الطرائد، المزارع، الصيّاد. كانت الحالة ماقبل الحداثية للعالم شبيهة بحالة حارس الطرائد، في حين أن التوجّه الحداثي بات شبيهاً بالمزارع، أما اليوم، في الحقبة مابعد الحداثية، فإن

الصيادين هم الذين يهيمنون على المشهد العالمي. كيف تختلف هذه اليوتوبيا عن التصوّرات السابقة للحداثة؟

– ماعادت الحداثة هذه الأيام مهتمة بالحفاظ على البيئة البشرية أو صيانتها ولابخلق الحدائق الجميلة مثلما فعلت الحداثة من قبلُ، وإن كل مابات الناس يهتمّون له في أيامنا هذه هو ملء حقائبهم حتى حوافها الخارجية من غير أي إعتبار لما يتبقّى للآخرين!!. يناقش المؤرخون الإجتماعيون هذا التحول الدرامي تحت عنوان (الفرْدنة individualization) بينما يضعه السياسيون في خانة (رفع القيود التنظيمية deregulation)، وعلى خلاف اليوتوبيات السابقة فإن يوتوبيا الصيادين الحالية لاتسبغ على الحياة أي معنىً سواءٌ كان حقيقياً أو موهوماً، وكل ماتفعله هو إلغاء التساؤلات بشأن معنى الحياة من عقول الشعوب.

- **وماهي القواعد الحاكمة لهذه اليوتوبيا؟**

– نتعامل في وقتنا الحاضر مع نمطين من اليوتوبيا يكمّل واحد الآخر: الأولى هي القدرة العجائبية للأسواق الحرة على علاج كل المثالب الحاصلة في نظام الأسواق، أما الثانية فهي القدرة غير المحدودة للتقنية على إصلاح كل العيوب الناجمة عن الإرتقاء التقني؛ غير أن هذين النمطين من اليوتوبيا تخطاهما الزمن لأنهما تجنحان لتصوير العالم كفردوس من الحقوق الواجبة ولكن من غير مهمات ينبغي النهوض بها، وفوق ذلك من غير ضوابط حاكمة. تحشّد هذه اليوتوبيات الجهود بالضد من أي تخطيط، وبالضد من أي تأخير يطال الإشباع الفوري للمتع السائدة، وبالضدّ من أي تضحيات واجبة في مقابل الفوائد المستقبلية، وجعل التمتع الفوري بالعالم كما نراه في آنيته الحاضرة من كل الإهتمامات المستقبلية أمراً غير ذي معنى، وصار

الهمّ الطاغي على الجميع هو عيش حياة تخلو من أيّ همّ يختصّ بالمستقبل ومآلاته.

المحور الخامس: النفايات البشرية

- **أنت ترى في الموضة مثالاً للحال الذي إنتهينا إليه في المجتمع الإستهلاكيّ؟**

– تتمحور ظاهرة الموضة حول فكرة أن كل شيء نبتاعه ينبغي تجاوزه وركنه سريعاً في زاوية المخلّفات، وقد يكون لدينا الكثير من الملابس الجيدة – مثلاً – والتي لاتزال مناسبة للإرتداء؛ ولكن لأنها صارت عتيقة وخارج نطاق الموضة السائدة فقد بتنا نشعر بالخجل من إرتدائها ثانية كما صار الخوف يتلبّسنا خشية رؤيتنا ونحن مرتدون لتلك الملابس!!: قد ينظر المدير في العمل إلينا في مكتبه ويرمقنا بنظرة ساخرة من فوق إلى أسفل ثم يتساءل متعجّباً «كيف تجرؤون على الظهور بملابس مثل هذه؟»، وكذا الأمر مع الأطفال إذا ماذهبوا إلى المدرسة وهم مرتدون ملابس السنة الماضية؛ إذ سيكونون عرضة للتشنيع السخيف الذي لايطاق. ثمة ضغط هائل علينا لكي نتماثل في سلوكنا مع السلوك الجمعي للآخرين.

- **تكشف الموضة لنا الكيفية التي بات فيها المجتمع الإستهلاكي متخصّصاً بارعاً في إنتاج القمامة وبخاصة في جانب مهمّ من تلك القمامة التي تدعوها أنت (إنتاج الفضلات البشرية). لماذا تصنّفُ غير العاملين في المجتمع المعاصر في خانة النفاية؟**

– لأن المجتمع المعاصر لايرى أية فائدة مجتناة منهم، وأن حيواتهم باتت غير ذي قيمة تماماً مثل حيوات اللاجئين، وهذه بالطبع واحدة من

النتائج الصارخة للعولمة والإرتقاء الإقتصادي. إن أعداد الذين خسروا وظائفهم منذ بواكير المسيرة الصاعدة للرأسمالية في العالم كله لاتزال في تصاعد مستمرّ نمو بمعدل غير مسبوق وسيبلغ عما قريب حدوداً لايستطيع العالم تحمّل تبعاته القاتلة، ومع كل إنتصار تحققه غزوات الأسواق الرأسمالية يتعاظم بالتوازي سيل البحر المتلاطم من الرجال والنساء الذين فقدوا أعمالهم وملكياتهم وانتُزِعت أراضيهم منهم وباتوا مكشوفين الظهور وخارج نطاق الأمان الذي توفره شبكات الرعاية الاجتماعية، وتتزايد أعداد هؤلاء تعساء الحظّ بالألوف وربما بالملايين أحياناً خلال سنوات قليلة، وهذا الأمر خليق بإنتاج طبقة دنيا جديدة من المهمّشين – طبقة من المستهلكين الفاشلين غير القادرين على الوفاء بمتطلبات المجتمع الإستهلاكي؛ ولهذا السبب لايعود لهم ثمّة مكانٌ ما في هذا المجتمع، وماعاد المجتمع ذاته يعرف أين يضع هؤلاء المهمّشين بعد أن ضاقت أماكن النبذ الإجتماعي كما ضاق الطلب على العمالة الرخيصة الجاهزة للتصدير، ولاينبغي أن يخفى عن الأفهام أن نجاح دولنا الموصوفة بسيادة (الديمقراطية الإجتماعية) إعتمد على تلك الإمكانية لوقت طويل؛ لكن كل زاوية في العالم باتت مشغولة وماعادت لديها القدرة على تحمّل المزيد من الأعباء البشرية. هذا هو جانب الجدّة غير المسبوقة بشأن الأزمة البشرية الحالية التي تطال عالم المهمّشين.

- **ولكن ماذا عن اللاجئين الذين يسعون وراء الملاذ الآمن؟**

– ترينا الإحصائيات الرسمية التي تعود لبدايات خمسينات القرن الماضي أن أعداد اللاجئين بلغت مايقارب مليوناً من البشر معظمهم من هؤلاء الموصوفين بالأفراد المُزاحين نتيجة المفاعيل القاسية للحرب العالمية الثانية، أما في أيامنا هذه فتميل أكثر التخمينات تحفظاً لحصر

أعداد اللاجئين في حدود إثني عشر مليوناً، ويمكن أن نتوقّع مع عام ٢٠٥٠ ملياراً من اللاجئين المنفيين الذين ستضيق بهم الأرض ولن يجدوا حتى معسكر إقامة مؤقت (كامب camp) للمكوث كفترة إنتقالية. سيكون ثمة المزيد والمزيد دوماً من اللاجئين والمهاجرين والمُهمّشين.

- **وكيف لنا أن نعرف بأن هذه الظاهرة ليست ببساطة ظاهرة وقتية طارئة (يمكن أن تشهد تغيّراً في المستقبل)؟**

– أن تكون مقيداً في حدود معسكر للاجئين يعني تماماً أن تكون مطروداً من العالم الذي تتشاركه البشرية، واللاجئون لايُعدّون فائضاً عن الحاجة وحسب بل يُحسَبون كائنات لافائدة منها. ماعاد اللاجئون بقادرين على النظر إلى الوراء وتلمّس طريق عودة لأوطانهم الأصلية، وفي الوقت ذاته فهم في أماكن الإقامة المؤقتة مسلوبون من كل الصفات التي تختصّ بهويتهم الإنسانية باستثناء صفة وحيدة فحسب: أنهم لاجئون ولكن من غير دولة، ومن غير مأوى، ومن غير وظيفة تليق بالكائن البشري، ومن غير أية وثائق تشي بهويتهم الرسمية، ولما كان هؤلاء اللاجئون مهمّشين على نحو دائم فقد أصبحوا خارج نطاق مظلّة القانون، وكما يرى الأنثروبولوجي الفرنسي (ميشيل لاغييه) الدارس لظاهرة اللاجئين في عصر العولمة فإن هؤلاء اللاجئين ليسوا خارج نطاق هذا القانون أو ذاك في هذا البلد أو ذاك؛ بل هم خارج نطاق حماية كل القوانين وفي كل البلدان.

- **تقول ان أماكن إقامة اللاجئين هي أقرب إلى المختبرات التي يمكن فيها فحص ومساءلة نمط الحياة الجديدة والدائمة التغير على نحو يجعلها وقتية بشكل دائم – ذلك النمط الذي يترافق مع الحداثة السائلة؟**

- في عالمنا المعولم هذا يشكّل اللاجئون الساعون للملاذ الآمن وكذلك أولئك الموصوفون باللاجئين الإقتصاديين هدفاً جمعياً محبّباً للنخبة الجديدة ذات السطوة العظمى، والحقيقة ان أفراد هذه النخبة هم الغيلان الشريرة والأوغاد الأنذال في كامل دراما اللجوء البشري. لاينبغي أن ننسى دوماً أن أعداد اللاجئين عصية على الإحصاء الدقيق لصعوبة حصرهم في أماكن محددة؛ لذا تكون أعدادهم دوماً عرضة لأخطاء تخمينية فادحة، ومن جانب آخر فإن الحكومات تدعم الإنحيازات الشعبية ولاتريد أن تدخل في مجابهة مع المصادر الحقيقية التي تشكل العنصر الداعم لإنتخابها، ومن ثمّ سيكون أي إنحراف عن تلك الإنحيازات مصدراً لعدم اليقين الوجودي الذي سيدفع الناخبين حتماً لمعاقبة الحكومات في الانتخابات. إن المقيمين في أماكن إحتجاز اللاجئين باتوا اليوم يتقمّصون الدور الذي تُرِك في عصور سابقة للساحرات والعفاريت والأشباح ونظائرها التي نقرأ عنها في الفلكلور الشعبي وحكايات الأساطير.

- **في سياق هذا التطور البشري، لاتفتأ تكرّر القول في غير موضع أن دولة الرعاية الإجتماعية إستحالت دولة أمنية. ماالذي يميّز بين الدولتين؟**

- دولة الرعاية الإجتماعية تجعل الجماعة البشرية القائمة على الضمّ والإحتواء نموذجاً معيارياً لها، أما الدولة الأمنية فتفعل العكس تماماً لأنها تعتمد مبدأ النبذ والطرد خارج الجماعة البشرية عن طريق السجن والعقاب، وحينها تغدو الصناعة الأمنية في هذه الدولة واحدة من أهمّ الصناعات المرتبطة بتخليق النفايات البشرية والتي يُعهَد لها بمسؤولية التخلّص من تلك النفايات.

المحور السّادس: الخوف

- **في كتابك المعنون (المراقبة السائلة) كتبتَ أنّ الخوف هو العلامة الفارقة والمميزة لعصرنا الحالي، وأن محاولة المجتمع للحفاظ علينا بعيداً عن الخوف تنتهي في العادة بإنتاج المزيد من الخوف. ألاتوافقني أن مخاوف الماضي كانت أسوأ بكثير: الخوف من الله، الخوف من الشيطان، الخوف من الجحيم، الخوف من الأشباح، وقبل كل هذا الخوف من الطبيعة ذاتها؟**

– لاأظنّ أن مخاوف الشعوب في عصرنا هذا هي أعظم من القدر الذي كانت عليه في العصور السابقة، لكنها باتت اليوم مختلفة عمّا سبق، وأكثر إعتباطيةً، وأكثر تغلغلاً في حياة الناس، وأكثر ضبابية وتشويشاً: تعمل مثلاً في خدمة شركة ما لما يتجاوز الثلاثين سنة، وتحتفظ لنفسك بمكانة مرموقة، ثم يحصل فجأة أن تظهر شركة كبرى تبتلع الشركة التي تعمل فيها أنت؛ الأمر الذي يتسبّب في بيع الشركة وحينها تجد نفسك مرمياً على قارعة الطريق، وما يفاقم مشكلتك أن فرص إيجاد عمل وأنت في سنّ الخمسين تبدو محدودة للغاية، وليس خافياً أن الكثير من الناس يخشون مثل هذه الضربات المفاجئة والمحن التي تفتّ العضد وبخاصة أن المرء لايعلم من أين يمكن أن تنوشه تلك الضربات كما ليست لديه القدرة الكافية لإتخاذ أية إحتياطات لصدّ تلك الضربات والتعامل الفعال معها.

- **لطالما عهدنا المخاوف مختلفة عن هذه السائدة في وقتنا الحاضر؟**

– إعتاد الناس أن يخافوا من أشياء محددة: كانت المحاصيل الزراعية مثلاً تشهد نمواً ضعيفاً، وحينها كان يمكن للناس ان يرفعوا رؤوسهم باتجاه السماء متضرعين قائلين «هل ستبتلّ الأرض بدفق المطر آخر

المطاف أم سيتفاقم الجفاف حتى يأتي على المحاصيل جميعها ليجعلها هشيماً تذروه الرياح؟»، أو ربما كان الأطفال يذهبون لمدرستهم ولكن كان يتوجّب عليهم إجتياز غابة صغيرة عُرِف عنها وجود ذئب جوّال يطارد الفرائس الصغار؛ لذا توجّب وجود من يصطحب الأطفال خلال تلك الغابة، بل حتى أثناء ذروة المخاوف من الحرب النووية ظنّ الناس أن في وسعهم الإحتماء من أهوال تلك الحرب عن طريق بناء قبو، ومن الطبيعي أن فكرة بناء قبو يحمي من الحرب النووية هي فكرة سخيفة تماماً؛ غير أن الناس في أقل تقدير كان بوسعها فعل شيء بدل الجلوس غير عابئين والخوف ينهش أرواحهم نهشاً. المهمّ في الأمر أن الناس لم يكونوا يائسين البتة وكان كل منهم يقول لنفسه «أنا بخير، وسأبني ملجأً مضاداً للقنابل لحماية عائلتي».

يعيش الناس اليوم (في الجزء الثريّ من العالم على الأقلّ) أعماراً أطول وأكثر أماناً من عوامل الخطورة بالقياس إلى المجتمع السابق، ومن المؤكد أن عوامل الخطورة قد تضاءلت كثيراً؟

- ينبغي عليك أن تقارن بين مفهوم عامل الخطورة وبين مفهوم الخطر لكي تجعل التمايز بين المفهومين واضحاً على نحوٍ لا يقبل اللبس. الخطر كيان محدد ومشخّص لأنّ المرء يعرف تماماً ماالذي يخشاه ومن ثمّ يمكنه إتخاذ إجراءات إحترازية في وجه ذلك الخطر، وهذه حالة تختلف تماماً عن حالة عامل الخطورة، وقد لاحظ الكثير من المنظّرين المفارقة الكامنة في حقيقة أن حيواتنا اليوم غدت أكثر أماناً من حيوات الجيل السابق لنا؛ ولكن في الوقت ذاته نحن نعيش في ظلّ شبح عدم الأمان. يمكن القولُ أن النسخة الحديثة من الخوف يجوز تعريفها في إطار الخوف من الشر البشريّ ومرتكبي الشرور البشرية على وجه التخصيص.

- **يبدو أن صناعة كاملة قائمة تحقق فوائد عظمى من المخاوف البشرية في نسختها الحديثة؟**

– الصناعة الخاصة بتوفير مستلزمات الأمان هي الصناعة الحديثة التي تحقق أعلى معدلات النمو المسجّلة، وهي الصناعة الوحيدة التي لها حصانة راسخة تجاه كل الأزمات الاقتصادية، وقد جاء الإرهاب الدوليّ بذريعة مثالية لتوسيع قوات الأمن واعتماد إجراءات أمنية أكثر قسوة وشدة من سابقاتها مع علمنا الأكيد ان ضحايا الإرهاب الدولي يشكّلون نسبة تافهة بالمقارنة مع ضحايا حوادث الطرق المميتة. ثمة الكثير دوماً من الضحايا الذين يموتون في الطرقات كلّ يوم لكنّ الإعلام لايكلّف نفسه عبء الإشارة لهؤلاء الضحايا ولو بخبر صغير.

- **تقول دوماً أن الإكتئاب هو المحنة السايكولوجية المميزة للمجتمع الإستهلاكي؟**

– في الماضي كان الناس يعانون وفرة من المحظورات والمحرّمات: الفزع من الوقوع في لجّة ديون غير قادرين على سدادها، الخوف من الإتهامات بعدم التناغم مع الجماعة عقب كسر القواعد الحاكمة، الخ – هذه الأمور وسواها كانت تتسبّب بأشكال عديدة من العُصاب فيما سبق، أما اليوم فنحن نعاني تخمة من الممكنات والخيارات ولكن يتملّكنا في الوقت ذاته الرعب من عدم قدرتنا على الوفاء بتلك الخيارات المتاحة؛ الأمر الذي يقود بالتأكيد إلى الوقوع في براثن الإكتئاب.

المحور السّابع: السياسة

- **تباعدت الفجوة كثيراً في عالمنا الحاضر بين السلطة والسياسة**

كما تجادلُ في كتاباتك. كيف تطوّر الأمر ليكون على هذا النحو، وماالذي يترتّب على ذلك؟

– عندما بدأت دراستي (للموضوعات السياسية والمجتمعية) كان نموذج الأمة – الدولة Nation - State هو نموذج المؤسسة العليا الفريدة في نوعها، وكان هذا الأمر جوهر السيادة في كل أشكالها: الإقتصادية والعسكرية والثقافية، أما اليوم فما عاد الأمر على هذا النحو وانقلب المشهد على أعقابه.

- **ماالسبب وراء عدم إيماننا بالدولة في إيمانا هذه؟**

– في سبعينات القرن الماضي لم يعُد مفهوم الدولة يلقى أية شعبية أو رواج لأنه غدا عاجزاً عن الوفاء بما وعد به من قبل، وحينها كان مفهوم دولة الرفاه قد صار بالياً وعصياً على أي لإصلاح بسبب عدم توفّر المصادر اللازمة لتحقيق ماوعدت به، كما تعب الناس وطاف بهم الكيل من الوعود وهم يرون الدولة تقرّر كل شيء لهم وتحرمهم من حرياتهم الثمينة، ولكن كان ثمة مابدا معجزة راحت تنسج خيوطها في الأفق: السوق الحرة، وتعالت الهتافات «دعونا نبطل القواعد التنظيمية الحاكمة، دعونا نخصخص كل شيء، دعونا نصدق وعود اليد الخفية للسوق، وحينها سيكون كل شيء على أحسن حال»، هكذا كان نمط التفكير السائد في تلك الأيام.

- **ربما لو أن وعد السوق الحرة لم يتحطّم من قبل لكان بالتأكيد سيتمزّق إرباً من جراء المفاعيل المدمّرة لأحدث الأزمات المالية التي ضربت عالمنا؟**

– إن إنهيار النظام الإئتماني العالمي والبنوك في عامي ٢٠٠٧، ٢٠٠٨ يختلف جذرياً عن الأزمـات الاقتصادية التي حصلت في ثلاثينات وستينات القرن الماضي من حيث أننا في السنوات الأحدث

لم نعُدْ نؤمن بشيء إسمه الدولة أو السوق؛ لذا يطيب لي وصف هذه الفترة بأنها (فترة خلو العرش interregnum) بالمعنى الحديث للعبارة وبمثل ماستخدمها الفيلسوف الإيطالي (أنطونيو غرامشي). عرّف غرامشي فترة خلوّ العرش بأنها فترة لم تعُد فيها طرائق عملنا الحالية تعمل بطريقة مقبولة، ولكن في الوقت ذاته لم تُكتشف بعدُ البدائل الجديدة المناسبة. نحن نعيش مثل هذه الفترة في أيامنا هذه.

- **وكيف يمكن أن نجد مخرجاً لنا من هذه الازمة؟**

– نعرف تماماً ماالذي لانرغب فيه، ونبتعد عن الأمور التي لاتنجز الأعمال بطريقة مقبولة؛ لكننا لانعرف تماماً الوجهة التي نريد بلوغها. ثمة كتاب مثير للغاية صدر حديثاً للعالم الاجتماعي (بنجامين باربر) ويبدو عنوانه باعثاً للتفكير العميق: لو أنّ العُمدات حكموا العالم If Mayors Ruled the World. فكرة باربر بسيطة للغاية: التغيرات التي ينبغي القيام بها لايمكن إنجازها على مستوى الدولة؛ إذ عندما نشأت الأمة – الدولة كان مطلوباً منها أن تعمل كوسيلة لنيل الإستقلال، في حين أن مشكلتنا الحالية أننا بتنا نعتمد الواحد على الآخر وبشكل لافكاك منه وعلى نحو باتت معه الدولة المسوّرة بأسوار السيادة المقدّسة عاجزة عن توفير حلول ناجزة للمشاكل الناجمة عن إعتمادنا المركّب المتداخل فيما بيننا، واستحالت السياسة في يومنا الحاضر إلى مايمكن توصيفه (سياسة الحياة Life Politics) التي تضع الفرد في قلب المسؤولية تجاه المعضلات الإجتماعية الراهنة. إن المشكلات على المستوى العالمي لايمكن حلّها بتطبيق وصفات (سياسة الحياة) بكلّ تأكيد؛ فلا أنا ولا أنت ولاحتى أيّ فرد من فاحشي الثراء يمتلك الموارد الكافية للنهوض بإعباء مواجهة تلك المشكلات العالمية.

- **في كتابك المعنون (الحداثة والهولوكوست) تدافع عن الأطروحة المثيرة التي تفيد بأن فكرة إبادة الكائنات البشرية على مقياس صناعي واسع هي واحدة من أفكار عصر الحداثة وليست ناجمة - بالتخصيص - عن النزعة القومية الألمانية المتشددة. إذن، هل ثمة إمكانية لأن نشهد (أوشفيتز) جديدة في أيامنا هذه؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، تحت أي ظروف يمكن أن يحصل هذا الأمر؟**

- العصر الحديث ليس حقبة إبادات بشرية شاملة؛ لكنه ببساطة ساهم في تخليق طرق حديثة يمكن بها ممارسة القتل المنهجي لأعداد كبيرة من البشر، وقد ساهمت إبتكاراتٌ مثل تقنية المصانع والبيروقراطية الصناعية في تحقيق هذا الأمر، ولكن لاينبغي أن ننسى أيضاً أنّ العالم تغيّر كثيراً وقلب كثيراً من الممارسات (الوحشية) السابقة وماعاد الناس يقبلون بالفكرة اللاهوتية التي لطالما سادت في أوربا القروسطية والتي مفادها أن الله الخالق حرّم على مخلوقاته التدخّل في أمور لاتعنيهم حتى لو كانت تلك الأمور ممّا لايحبون. أظنّ لو أن الإبادات الجماعية حصلت في اوربا القروسطية لما لقيت أي شجب أو إدانة ولاعتاد عليها الناس كأمر مسلّم به وفقاً للإعتبارات اللاهوتية.

- **إذن نحن نمتلك القدرة على إعادة تشكيل العالم بالطريقة التي نرغب؟**

- العصر الحديث كان أيضاً عصر تدمير شامل للأسباب السابقة ذاتها؛ إذ تطلّب السعي المحموم للتحسينات التقنية الرامية لبلوغ الكمال إبادة اعداد لاتحصى من البشر الذين حُسبوا غير قادرين على التناغم مع مخطّط الصورة المثالية للأهداف المبتغاة. كان التدمير هو

جوهر الحداثة الجديدة، وجاء الإفناء لكلّ معيقات عدم الإكتمال المزعومة ليكون الحالة المميزة المصاحبة لتحقيق الكمال الحداثيّ، ويمكن النظر إلى مشاريع النازيين والشيوعيين في هذا الإطار؛ فقد سعى كلاهما إلى الإجتثاث الشامل والأبدي لكل ماهو عشوائي غير خاضع لضبط أو نظام بغية تكييف كل عناصر الحالة الإنسانية وفقاً لمراميهم.

- **ولكنّ الناس في الحقب السابقة أيضاً، كما في عصر الغزوات الصليبية، إرتكبوا القتل باسم الله؟**

- طموح العصر الحديث كان دوماً جعل العالم خاضعاً لإدارتنا، وبتنا اليوم تحت أمرة الخوذة العسكرية عوضاً عن أمرة الطبيعة أو الله كما كان الحال في العصور الخوالي. الله خلق العالم - تبعاً للتصورات الاهوتية - لكنه اليوم غائب أو ميّت؛ لذا ينبغي أن نمسك نحن بزمام العالم وأنفسنا ونجعل كل شيء جديداً لاعهد له بما سبق. تدمير اليهود الأوربيين كان محض جزء من مشروع أوسع: إعادة تشكيل التراتبية السلالية لشعوب العالم على نحو يجعل الألمان في مركز تلك التراتبية - مشروع شرير هائل الأبعاد متغطرس بقدر ماهو قادر على بعث الدوار في الروح. ثمة عنصر حاسم في هذا المشروع يجعله - لحسن الحظّ - غير قادر على أن يتحوّل حقيقة ماثلة على الأرض - ذلك هو عنصر السلطة المطلقة؛ إذ أنّ مثل هذا المشروع الجهنّمي لم يكن ليرى النور سوى في بلدان مثل ألمانيا النازية أو روسيا الشيوعية، أما في بلدان أقل شمولية في أنظمة حكمها (مثل إيطاليا في عهد موسوليني أو إسبانيا في عهد فرانكو) فلم يكن تحقيق ذلك المشروع ممكناً لأن عنصر السلطة المطلقة كان مُفتقداً، وليساعدنا الربّ بأن يُبقي الحال على هذا النحو!!

- **لكنّ المشروع القومي الإشتراكيّ (إشارة إلى الحزب الألماني الذي تزعّمه هتلر، المترجمة) يُفهَم في العادة على نحو مخالف تماماً لكلّ تمظهرات الحداثة: يُفهِمُ على أنه عودة للبربرية، وتمرّدٌ على الحداثة وعلى كل القواعد السائدة في المجتمعات الحديثة وليس ثمرة لتلك الحداثة؟**

– هذا سوء فهم خطير: نبع المشروع القومي الألماني من حقيقة أن كلّ أفعاله ليست سوى الشكل الأعلى والأكثر تمثيلاً لثمرات المبادئ الحداثية بغضّ النظر عن المديات المتطرّفة شديدة القسوة التي بلغها ذلك المشروع، وقد كان المشروع حاضراً على الدوام لطرح أية شكوك أو سوء ظنّ به جانباً و لم يكن يعيرها أي إهتمام يذكر. فعل الإشتراكيون القوميون الألمان والشيوعيون في أوقات إشتداد طغيانهم مأأراد الآخرون فعله بالضبط، ولكنّ الفرق هو أن هؤلاء الآخرين لم يمتلكوا العزيمة والقسوة الكافيتين، و لم نزل نحن نفعل في يومنا هذا مافعله هؤلاء؛ لكنّ أفعالنا تتمّ بأسلوب أقل إفتضاحاً وأقلّ إثارة لبغضاء ونفور الآخرين.

- **ماالذي تقصده من وراء هذا؟**

– اقصد التباعد المتفاقم بين الكائنات الإنسانية وبين أتمتة automation التفاعلات الأنسانية – تلك الخصيصة التي بتنا ننزلق في وهدتها أكثر فأكثر بحيث صارت نمطاً قياسياً للمعيش، وهنا ينبغي ملاحظة أن النتيجة الصارخة لهذا التطور التقني الكاسح هو فصل الأفعال الإنسانية عن النوازع الأخلاقية واعتبار تلك النوازع وسوساتٍ غير مجدية ولاطائل من ورائها.

المحور التاسع: السّعادة

- **في كتابك الموسوم (فنّ الحياة) تتحدّث عن السعادة – ذلك الموضوع**

الذي لطالما تناوله الفلاسفة القدماء. يُلاحظُ في العصور الحديثة أن السعادة باتت أمراً يلهث الجميع في مطاردته؟

- بدأ الأمر كله مع إعلان الإستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦ الذي أعلن صراحةً (الحياة، الحرية، السعي وراء السعادة) كحقوق معطاة من الله لايمكن إنكارها أو التفريط بها. من الطبيعي القول أن الكائنات البشرية سعت دوماً لأن تكون سعيدة لا أن تكون تعيسة، وأن السعي وراء السعادة خصيصة وسمت تلك الكائنات عبر التطور الخلّاق، ولو كان الأمر بعكس هذا الحال لكنّا لانزال قابعين في الكهوف بدل الجلوس على مقاعد وثيرة في أجواء مريحة؛ غير أن الفكرة الجديدة في موضوع السعادة والتي جاء بها عصر الحداثة هي أن أيّ فردٍ وكلّ فردٍ منّا له الحقّ الكامل في السعي نحو السعادة بطريقته الخاصة التي يراها ملائمة له وحده فحسب، وكان التصريح الواضح بالحق الإنساني العام في بلوغ السعادة الفردية مؤشراً لبداية العصر الحديث.

- **ولكن لايبدو أمر إجتناء السعادة في يومنا هذا بأقلّ مشقة من عصر الإمبراطورية الرومانية التي سادت فيها فلسفة كلّ من سينيكا، لوكريشيوس، ماركوس أوريليوس، إبيكتيتوس. ماالذي تعنيه لك السعادة على المستوى الشخصي؟**

- عندما كان غوته بمثل عمري سئِل مرة عمّا إذا كانت حياته سعيدة، فأجاب: «نعم، كانت لديّ حياة سعيدة إلى أبعد الحدود؛ ولكن ليس بمقدوري أن أقول كان لديّ محض أسبوع واحد متصل من السعادة». هذا جواب أراه غاية في الحكمة، وأنا أشعر بالضبط بمثل شعور غوته. ثمة أيضاً قصيدة من قصائد غوته العديدة يقول فيها أن ليس هناك مايبعث على الكآبة وانقباض الروح مثل سلسلة متواصلة من الأيام المشمسة!!.

السعادة ليست بديلاً لأشكال الكفاح ومواجهة صعاب الحياة؛ فالبديل الوحيد لذلك الكفاح هو الضجر المميت: ما لم تكن في الحياة مشاكل ينبغي حلّها وتحدّياتٌ ينبغي مواجهتها (وقد تفوق قدراتنا بعض الأحيان) فإن الحياة ستكون مملّة بالتأكيد، والضجر هو أحد أكثر العلل الإنسانية المعيقة إنتشاراً. لكن من جانب آخر (وأنا هنا أحدّق في عينَي سيغموند فرويد) فإنّ السعادة ليست حالة ممتدة بل هي برهة أو لحظة فحسب: نشعر بالسعادة حينما نتجاوز المحن والحظّ السيء. يحصل أحياناً أن نخلع أحذيتنا الضيقة التي تضغط على أصابع أقدامنا فنشعر براحة وسعادة غير مسبوقة!!، أما السعادة الممتدّة فهي أمر مريع شبيه بكابوس.

- **(كلّنا فنانون في الحياة): هذا ماتقوله في كتابك السابق الذكر. ماهو فنّ العيش وفقاً لرؤيتك؟**

– محاولة تجاوز المستحيل، فهم ذواتنا باعتبارها نتاجاً لطريقة تشكيلنا الفريدة والمميزة عن غيرها، السلوك بمثل مايفعل الرسّام او النحّات ومواجهة المهمات التي نادراً مايمكن إنجازها، وضع غاياتٍ لنا تتجاوز الإمكانيات المتاحة أمامنا في اللحظة الراهنة، وضع معايير لنوعية كلّ الأشياء التي نفعلها – أو نستطيع فعلها – بحيث تكون تلك المعايير أبعد مدى من إمكانياتنا الراهنة. ثمة أمر آخر: بات اللايقين هو الموئل الطبيعي لوجودنا الإنساني، ويمكن في أدنى الأحوال أن تكون القوةُ الدافعة للسعادة كامنة في محاولة السعي لجعل ذلك الوجود محفوفاً باليقين البشري الباعث على الراحة.

- **لم تكتفِ بأن تكتب في ميدان التنظير بشأن الإنتقالة البشرية من الحداثة «الصلبة» نحو الحداثة «السائلة»؛ بل إختبرت أنت بذاتك تلك الإنتقالة عن قرب. ماالذي كنت تبتغيه عندما كنتَ شاباً يافعاً؟**

– عندما كنتُ شاباً تأثّرتُ – مثل الكثيرين ممّن عاصروني من الشباب – بفكرة سارتر عن مشروع الحياة project de la vie: إعمل على تخليق مشروعك الخاص في الحياة وواظب على العمل تجاه هذا الهدف المثالي من خلال أقصر المسالك وأكثرها مباشرة نحو هدفك. إتّخذ قرارك بشأن الشخص الذي تريد أن تكونه وحينئذ ستكون أمامك صيغة لصورة الشخص الذي تريد أن تكون عليه، وأن لكلّ نمط حياة ثمة عدد من القواعد التي ينبغي إتباعها وكذلك عدد من المواصفات التي ينبغي أن نحوزها. بحسب رؤية سارتر فإن الحياة (منذ البدء وحتى النهاية) تتقدّم خطوة إثر خطوة في مسار محدّد بالكامل حتى قبل أن نضع الخطوة الأولى في بداية رحلتنا.

المحور العاشر: المستقبل

- **أنت ناقد لاينفك عن نقد مجتمعنا المعاصر، وثمة بين الوقت والآخر لمحات من الماركسيّ الذي كنتَه يوماً ما تظهر في ثنايا كتاباتك الناقدة؟**

– في برهة من حياتي السابقة إكتشفت أنطونيو غرامشي الذي وفّرت لي فلسفته إنصرافاً نبيلاً خارج حدود الماركسية؛ غير أنني لم أصبح في يوم لاحق معادياً للماركسية مثلما فعل الكثيرون. تعلّمتُ الكثير من ماركس، ولازلت حتى يومنا هذا مشدوداً للفكرة الإشتراكية التي ترى بأن مقياس أي مجتمع يجب أن يكون على أساس نوعية الحياة التي يوفّرها لأفراده الأكثر ضعفاً وقدرة (على جميع الأصعدة).

- **ولكن من جهة أخرى أنت متشائمٌ إلى حد بعيد. باتت قدرة الرأسمالية الجديدة متعاظمة وبلغت حدوداً لم يبقَ معها سوى حيّز ضئيل للغاية أمام أي بديل محتمل عنها. أليست هذه الحقيقة مدعاة لليأس؟**

- إعتدتُ بعد نهاية محاضراتي أن أرى الكثير من الأيادي المرفوعة بين الحضور والتي تبتغي سؤالي عن السبب وراء تشاؤمي الخطير، وعلى العكس من هذا عندما أتحدّث عن الإتحاد الأوربي؛ إذ غالباً مايسألني الحضور عن سبب تفاؤلي المفرط. يظنّ المتفائلون أن هذا العالم هو الأفضل بين كلّ العوالم الممكنة، ويخشى المتشائمون أن يكون المتفائلون على حقّ في رؤيتهم. بالنسبة لي فأنا لاأنتمي إلى أي من الفريقين وأرى طريقاً ثالثاً يمكن أن أعدّ نفسي من روّاده - ذلك هو طريق الأمل.

- **كيف تتّفق رؤيتكَ هذه مع إعجابك بِـ (ميشيل ويلبك)[1]: الكاتب الأكثر إثارة للكآبة في يومنا هذا؟**

- أحبّ ويلبك بسبب بصيرته الحادة وموهبته في حدس الشأن العام في سياق التفاصيل الخاصة، وفي كشف الغطاء عن عن القدرات الداخلية المخبوءة للمرء، وقد فعل كل هذا في عمله المسمّى (إمكانيّة وجود جزيرة) الذي أراه العمل الديستوبيّ الأكثر إستبصاراً حتى اليوم بشأن المجتمع المتشظي والفاقد لكل الضوابط الحاكمة والفردانيّ حتى النخاع في عصر الحداثة السائلة التي نحياها. يعبّر ويلبك عن شكوكه العميقة في كل اعماله ولايُبشّر بأية آمال عريضة وهو لايفتأ يوفّر أسانيد لتقييمه الكئيب للمجتمع البشري. أنا لستُ متفقاً بالكامل مع طروحاته؛ غير أني مررتُ بأوقات عصيبة وأنا أحاول تفنيد تلك الطروحات، ويمكن مقارنة ديستوبيا ويلبك مع عمل أورويل (١٩٨٤)؛ غير أن أورويل

١- ميشيل ويلبيك Michel Houellebecq: مؤلف ومخرج سينمائي وشاعر فرنسي ولد عام ١٩٥٦، يعتبره معجبوه خليفة للماركيز دي ساد وشارل بودلير. أشتهر برواية (١٩٩٤) وفاز بجائزة غونكور سنة ٢٠١٠ عن روايته (الخريطة والأرض). (المترجمة)

كتب بشأن مخاوف جيله، أما ويلبك فوصف الكيفية التي سنغدو عليها إذا ماواصلنا العيش على ذات الطريقة التي إعتدناها: الشكل الأعلى من الوحدة، التباعد والإنفصال الكامل عن الآخرين، والشعور بلاجدوى الحياة وانعدام المعنى فيها.

- **وأين يكمن الأمل إن كان ثمة مابقي من أمل؟**

– ثمة أمر في غاية الأهمية تفتقده أعمال ويلبك: فقدان سلطة السياسة (كما فقدان سلطة الفرد) ليسا المثلبتين الوحيدتين اللتين ينبغي توجيه اللوم لهما بشأن قتامة مشهد عالمنا الحاضر، ولكن يمكن أن يكونا سبباً لايمنع من إمكانية عكس المشهد القاتم. التشاؤم ينطوي على فعل سلبيّ لأنه يعني عدم فعل شيء مؤثر بسبب القناعة الراسخة بأن لاشيء يمكن تغييره، لكنني لستً شخصاً غير فعّال: أنا أكتب الكتب وأطيل التفكير كل آن كما أنني شغوف بأمر العالم، وأرى أن دوري هو أن أنبّه الناس بشأن المخاطر المحيقة بهم وأن يفعلوا شيئاً لتفاديها.

أضواء على العولمة في الأدب:

حوار مع البروفسورة شميم بلاك

« موسيقى البوب الأمريكية تنبعث من مكبّرات الصوت في شمال إفريقيا، والروايات الهندية صارت تقرأ على أرصفة الطرق الخلفية في مدينة نيويورك العملاقة، فهل صار النتاج الثقافي معولماً كما هي حال سلاسل مطاعم البيتزا والهمبرغر؟»،بهذه العبارات الاستهلالية يفتتح موقع (**Yale Insights**) الحوار مع البروفسورة (شميم بلاك **Shameem Black**) التي تعمل حالياً أستاذة في الجامعة الوطنيّة الاسترالية ANU التي قدمت إليها من بعد خبرة تدريسية حقّقتها في تدريس مادة الأدب مابعد الكولونيالي **Post-Colonial Literature** في جامعة ييل الأمريكية المرموقة. حصلت البروفسورة بلاك على شهادة الدكتوراه من جامعة ستانفورد الأمريكيّة وتتنوّع إهتماماتها البحثية والتدريسية في ميادين: العولمة والأخلاقيّات في الرواية المعاصرة، التنوّعات الثقافية في الأدب المعاصر، الأدب البعدكولونيالي في القرنين العشرين والحادي والعشرين، الأدب واليوغا، العدالة والمصالحة الانتقالية في المجتمعات التي خاضت حروباً أهلية، السرديّات الرقميّة وسرديات الأزمات الإنسانية. نشرت البروفسورة بلاك كتابها المعنون (الرواية عبر التخوم: تخيّل حيوات الاخرين في روايات نهاية القرن العشرين *:Fiction Across Borders*

(*Imagining the Lives of Others in Late Twentieth-Century Novels*) عن جامعة كولومبيا عام ٢٠١٠ وفيه تحاول المؤلّفة توكيد فكرة أن الروايات من مختلف بقاع كوكبنا الأرضي في خواتيم القرن العشرين كانت تسعى لتصوير شخصيات إنسانية وجغرافيات متباينة إجتماعيّاً من غير تنميط جاهز أو مثالية زائفة أو محاولة خلع صفات خارجية قسريّة عليها.

المترجمة

الحوار

- **ما الذي تعنيه العولمة في نطاق المعايير الأدبية؟**

– هذا شأن حديث في المناظرات الثقافية – والأدبية منها بخاصة –، فعندما كنت طالبة جامعية في منتصف تسعينات القرن الماضي قلّما كان أحدنا يسمع بموضوعة العولمة في الأدب، وأرى أنّ الناس قد نشأوا وتم تدريبهم على التفكير بأن الأدب شأن قومي وهذا ما نراه جلياً في الرواية التقليدية التي ترتبط بحسّ راسخ في الانتماء إلى هوية قومية محدّدة السمات: فهل حصل مثلاً أن سمع أحدكم برواية يمكن وصفها برواية الاتحاد الأوربي أو الغرب الأوسط الأمريكي؟ وهذا بالضبط هو ما يميّز الرواية عن الأشكال الثقافية الأخرى، فهي تعدّ بشكل ما حاضنة للطموحات القومية إلى حد أن ذهب البعض إلى إعتبار أنّ العولمة الأدبية فكرة مضادة للتقاليد القومية الراسخة المبجلة. يمكننا اليوم أن نرى أن الكتّاب وهم يواجهون المعضلات التي تعترض طريق المجتمعات التي يتعاملون معها كلّ يوم ويسائلونها فيما يكتبون، وهنا قد يتساءل

البعض: ألم تكن هذه هي وظيفة الادب منذ أن عرفناه كشكل ثقافي متفرّد، فأقول: نعم بالتأكيد ولكن ثمة ملاحظة دراماتيكية تستحقّ منّا كل الإنتباه فيما يفعله كتّاب اليوم بالمقارنة مع الحقب المبكّرة من القرن التاسع عشر عندما انبثقت الموجة المبكّرة من الكتابة المعولمة فقد بتنا اليوم ننظر إلى الكتّاب الأوربيين الذين إخترقوا أصقاعاً بعيدة وكتبوا عنها بأنّهم كانوا يقابلون بمواقف عدائية من طرف سكّان تلك الأصقاع الذين لم يرحّبوا بوجودهم، وأن الأدب الذي كتبوه كان في العموم يمثّل دافعاً لإدامة الزخم الإمبراطوري في الحفاظ على الهيمنة العالمية، ومع أن المشهد لم يكن كلّه مطبوعاً بهذه السمة ولكن الأمر الغالب كان يميل لسيادة النزعة الإمبراطورية، أمّا اليوم فنعيش لحظة مفارقة تماماً: فقد غدت الغالبية العظمى للناس ناقدة صارمة لفكرة «النزوع الكولونيالي» و«الإمبراطورية المهيمنة»، وعلى الرغم أنّ هذا الارتقاء في النظرة هذه لم يكن ثابتاً ولكن هذه النظرة ترسّخت في عقدي الستّينات والسبعينات من القرن العشرين مع نمو الحركات المناوئة للامبريالية، وصعود الحركات الداعمة للحقوق النسوية، وتعاظم دور سياسات تدعيم الهوية الذاتية والقومية، وقد تعاظم منذ ذلك الحين إدراك خطل أفكار من مثل: الإمبراطورية والعنصرية والتمييز الجنسي وصارت تعدّ كمشكلات خطيرة تنتظر حلولاً حاسمة وحقيقية ولم يعد ينظر لها من وجهة نظر فردية ترى فيها منغّصات جارحة للضمير الفردي والاخلاقيّات الإنسانية السوية فحسب. ترسّخ دور الأفكار المناهضة للهيمنة الإمبراطورية مع رسوخ الأفكار المضادة للنزعات الكولونيالية وصار بإمكاننا اليوم أن نرى كتّاباً يكتبون في هذا السياق الجارف من جميع أنحاء الكوكب الأرضي وصار متاحاً لنا الوصول إلى نتاجات الأدب العالمي بأفضل ممّا كنّا نفعل من قبل مع

أنّني أرى بعض المحدوديّات في عملية تداول النتاجات الأدبية إذ صرنا نرى تركيزاً في نشر وترجمة الأعمال الأدبية المكتوبة في حدود فضاء الثقافة الأنكلوسكسونية ونتج عن هذا أن كثيراً من الذين يتكلّمون الإنكليزية قلّما تتاح لهم فرص جيّدة للوصول إلى النتاجات الأدبية غير الإنكليزية وغير المترجمة إلى الإنكليزية. إنّ كثيراً من الكتّاب الهنود مثلاً يشعرون بأنّهم لو أرادوا أن يحقّقوا مقروئية عالية وأن تتاح لهم نسب توزيع جيدة لأعمالهم وأن يعرفوا ككتّاب خارج الفضاء الهندي المحلي فينبغي لهم ان يكتبوا نتاجاً صالحاً للتصدير إلى السوق العالمية!! وهكذا رأينا في تسعينات القرن الماضي طوفاناً من الكتّاب الجنوب آسيويين الذين يكتبون بالانكليزية والذين صاروا واجهة للأدب العالمي منذ ذلك الوقت.

- **نسمع كثيراً عن الدور الذي تلعبه العولمة في الثقافة وبخاصة في ميادين: الموسيقى والتلفاز وصناعة السينما. هل العولمة في الأدب تختلف عن نظيراتها في الأنماط الثقافية الأخرى؟**

– أظنّ أنّ كتّاب الأدب كانوا سينجرفون في حبّ العولمة لو أنّ قلّة قليلة فقط من المهووسين بعبادة أنماط الثقافة الشعبية (ثقافة البوب Pop Culture) كانت توجّه إهتماماتها لقراءة أعمالهم الأدبية لكنّني أفهم بالطبع أن الأدب وثقافة البوب إشتغالان متمايزان ومن الصعوبة البالغة مقارنة كيفية إنتشار تأثيراتهم على مستوى الكوكب الأرضي. كنت مقيمة قبل بضع سنوات في الصين واعتدت أن أتنقلّ كثيرا باستخدام القطارات – ولطالما راودتني الكثير من الأفكار المثمرة وأنا أتنقّل بين تلك القطارات – وكانت موسيقى البوب تطرق أسماعنا دوماً في تلك القطارات ولم يكن مهمّاً من كان يستمع إلى تلك الموسيقى أو حتّى

إن كان ثمة من هو مهتمّ بالاستماع!! وهنا لاحت لي الفكرة المفارقة التالية بخصوص الناس في إطار الثقافة الصينية: ففي الوقت الذي لم أكن أعرف فيه نوع الكتب التي يقرأها الناس في منازلهم لكنّني كنت واثقة من نوع الموسيقى التي تطرق أسماعهم في القطارات ووسائل النقل الأخرى ايضاً، وعلى الرغم من أنّ هذا المثال قد يبدو غارقاً في التطرّف لكنّني أعلم أنّ كافة أشكال الثقافة الشعبية يمكن لها أن تتغلغل ببساطة شديدة في كيان أعداد كبيرة من الناس. الكتب ليست مثل برامج الراديو والتلفزيون والأفلام: فالكتب تنتج وتستهلك منفردة وبمعزل عن أيّ مؤثّرأخر حتى مع بزوغ عصر النشر الألكتروني والمواقع الالكترونية – مثل أمازون – التي كان لها تأثير بيّن على إنتشار الأدب من الأشكال الثقافية الأخرى وأتاحت للكثير من الكتّاب فرصة الوصول إلى قطاعات من الناس لم تكن متاحة أمامهم من قبل فقد أتاح الإنترنت نشوء ثقافة موازية للثقافة السائدة ويمكن تسميتها «الثقافة الالكترونية».

ثمة جانب أخر في المسألة غير الجانب الألكتروني الذي أتاحته التكنولوجيا: وذاك هو الجانب الإقتصادي، فأنت ترى مثلاً أنّ أغلبية الكتب المنتشرة في السوق الصينية – التي عايشتها عن قرب ولي فيها خبرة جيدة – كانت من نتاجات القرن التاسع عشر مثل روايات (جين أير) ومعظم أعمال (ديكنز) وكان المرء في حاجة لضربة حظ لكي يعثر على آخر النتاجات الأدبية السائدة في العالم الغربي ولست في حاجة إلى بيان أن السبب يعود إلى أنّ النتاجات المتداولة لم تكن تخضع لإعتبارات (الملكية الفكرية Copyright) وكان من الممكن تداولها وترجمتها بلا أية قيود، ولكن مع الإرتقاء الاقتصادي الصاروخي في الصين إزدادت مداخيل الناس وتعاظمت قدراتهم الشرائية وصرت ترى اليوم الكتب

الأكثر مبيعاً في أوربا والولايات المتحدة مترجمة ومتداولة على أرصفة الطرق في الصين، وقد صار الكثيرون من الكتّاب الصينيين يتسابقون في طرح كتب لهم على نمط (هاري بوتر) ولكن بنكهة صينية!!، وصارت الثيمات والعناصر الروائية المتداولة في الكتب التي تلقاها في متاجر بيع الكتب في الولايات المتحدة هي ذاتها التي نراها في مثيلاتها من الكتب الصينية.

- **عندما ترد مفردة «العولمة» في الأدبيات الثقافية فغالباً ما يكون المقصود هو «التغريب westernization». هل يمتدّ المدلول التغريبي للعولمة ليطال ميدان الأدب ايضاً؟**

– هذا السؤال غاية في الصعوبة بحق، فمن جانب يمكننا أن نرى أن صعود الرواية المعولمة قد نشأ مع الشعور الطاغي بأنّ الرواية الغربية فقدت زخمها الضارب وضاقت أمامها خيارات إنتقاء الموضوعات المناسبة للتناول الروائي، وقد تنامى هذا الشعور مع بدء الناس في كافة انحاء العالم بمساءلة الموضوعات المنبثقة – من غير تلك التي اعتادوا عليها – وتأتي في طليعة تلك الموضوعات المنبثقة: الهجرة، التنقّل والحراك الثقافي، الإحتكاك الحضاري الناجم عن معايشة أناس لم تتوفر أمامنا الفرصة لمعايشتهم من قبل، وقد بدا أنّ الرواية قد استعادت رؤيتها الملحميّة وزخمها الثقافي بعدما خبا. إنّ أحد الأسباب التي دفعت لنشوء هذا الشكل من الأدب المعولم – الذي يجوز وصفه «أدب ما بعد الكولونيالية» – يعود إلى حسّ المسؤولية: فكثير من التجارب الروائية التجريبية الاستكشافية التي خبرناها على مستويات الأسلوب والشكل والثيمة الروائية قد إنبثقت من الجغرافيا مابعد الكولونيالية. خذ مثلاً رواية «أطفال منتصف الليل Midnight's Children» التي

تعدّ واحدة من أكثر الروايات تأثيراً في حقبة الثلاثين سنة المنصرمة إذ لم يختبر أحدنا نمطاً من الكتابة من قبل يرقى إلى مستوى ما نراه في هذه الرواية التي هي بحق رواية هجينيّة (Hybrid Novel) فريدة التركيب: فقد إحتوت عناصر من التقاليد الإنكليزية والهندية على المستويين اللغوي والثيمي على الرغم أنّ من السهل اليوم أن نتناسى كم كانت هذه الرواية للكاتب (سلمان رشدي) تعدّ ثورية في وقت نشرها، وبنظرة أكثر إتساعاً يمكننا رؤية كيف استعان الكتّاب الأمريكان بهذه الرواية وأمثالها من الروايات العالمية في رؤيتها وكمثال على هذا فإنّ الواقعية السحرية التي نشأت كبصمة روائية مميّزة في الثقافتين الأمريكية اللاتينية والآسيوية أضحت اليوم نمطاً روائياً معتمداً من قبل الكثير من الكتّاب الغربيين، ويمكننا الإشارة أيضاً إلى نمط أخر يسمّيه بعض الأكاديميين بـ «الإنكليزية العجائبية Weird English» التي يجترحها كتّاب باللغة الإنكليزية وينشئون منها أنماطاً غير متداولة في اللغة الإنكليزية الأم وربّما أعتبرت هذه الأنماط شكلاً من أشكال الأخطاء غير المرغوب فيها في أول ظهورها ثم بتنا نراها اليوم مصدراً لقوّة جمالية هائلة.

- **يبدو «سلمان رشدي» لي المثال الكامل لما يمكن أن يكون عليه الكاتب المعولم: فقد نشأ في الهند ثم دخل المدارس البريطانية وواصل دراسته هناك واستمرّ بالعيش في البيئة الغربية، ويرى الكثيرون أنّ نتاجاته تحتوي على الكثير من العناصر التي يتّسم بها الأدب المعولم وهنا يرد التساؤل: كيف ينظر إلى رشدي في بيئته الهندية التي نشأ فيها؟**

– يعدّ رشدي كاتباً مثيراً للإهتمام لأسباب عدّة ومع أنّه قوبل

بالكثير من آيات الودّ والإحترام في الغرب مع بواكير عصر العولمة الحديثة غير أنّه كان يعدّ كاتباً مثيراً للإشكاليّات المتضادة في بلده الأم: الهند، وعلى الرغم من أنّ رشدي صار واحداً من الشخصيّات الروائية المحتفى بها كثيراً في الغرب – جنباً إلى جنب مع كتّاب هنود أخرين – غير أنّه ما يزال يواجه بعنف شديد في الهند ولايعدّ هناك كاتباً هندياً بما يكفي وقد وصل الأمر حدّ منع تضمين أيٍّ من نتاجاته في المناهج الدراسية الجامعية الهندية. أنظر أيضاً إلى (أورهان باموك) وسترى أمراً مماثلاً وربّما يختلف في شدّته وحسب عن أمر رشدي ولكنّه حقيقة ماثلة بقوة على الأرض ولا يمكن نكرانها، وعلى الرغم من أنّ باموك قد كتب عدداً من الروايات الرائعة التي يحتفي فيها بمدينة (أسطنبول) لكنّه عدّ مناصراً للقيم الغربية لسبب وحيد وواضح يكمن في توجيهه نقداً صريحاً وحاسماً وغير مغلّف للأصولية الإسلامية التركية وقد صار هو الأخر مع رشدي يعدّ خارجاً على التقاليد التركية السائدة في حلقات كثيرة من المجتمع التركي بعد أن حقّق نجاحات طاغية في العالم الغربي. إنّ هذين المثالين – رشدي وباموك – سيظلّان دوماً يمتلكان القدرة على جعلنا نتساءل عن المدى الذي يمكن معه للرواية أن تنأى بنفسها عن مساءلة إشكاليات الهوية القومية وما يرتبط بها من مسائل قادرة على خلق نزاعات وإنشقاقات مجتمعية خطيرة. كتب أحد طلّابي في الجامعة مقالة مثيرة يلقي فيها نظرة على رواياتِ لكتّاب هنود من الذين حصلوا على جائزة أدبية معتبرة تمنحها إحدى كبريات دور نشر وتسويق الكتب في مدينة (مومباي) خلال السنوات القليلة المنصرمة وكان من الغريب أنني لم أسمع بأكثر أسماء الكتّاب التي وردت في المقالة مع أنّني قارئة مواظبة للأدب الهندي، فماذا يعني هذا؟ أرى ببساطة أنّه يعني أنّ الأدب

المعو لم لا يشمل جميع الكتّاب وأنّ كلّ بلد لا يزال إلى اليوم يدعم حسّاً متنامياً بأدبه المحلي الذي يميّزه عن الأدب الآخر على الرغم من إدّعاءات التواصل مع الثقافات العالمية.

- **كيف يمكن لعملية بيع وتسويق الرواية أن يكون لها تأثير على عولمة الأدب؟**

– عندما نالت الهند مع بلدان أخرى إستقلالها عن الهيمنة الكولونيالية شهدنا نموّاً في الإرتقاء بطباعة وتسويق النتاج المحلي وهو الأمر الذي شجّع ودعم نمو الأسواق الأدبية، ولكنّ هذه الأسواق ذاتها اليوم تشهد إنحساراً وتراجعاً ملحوظاً في أعمالها، ولنأخذ مثالاً: إنّ مطبوعات دار نشر «Heinemann African Writers» قد إختفت اليوم بعد أن كانت السبيل الأوحد والأكثر قوة لتعريف البلدان الناطقة بالإنكليزية بالكتّاب الأفارقة الواعدين. كنت قبل بضع سنوات في زيارة إلى الهند وأتيحت لي فرصة في الذهاب إلى معظم متاجر بيع الكتب في المدن الهندية الرئيسية لانّني كنت شديدة الرغبة في معرفة أسماء دور النشر الكبرى في الهند، وقد وجدت انّ هذه الدور تنحصر في الأسماء الكبرى الثلاثة: Oxford India, Harper Collins India, Penguin India التي هي فروع من دور النشر الرئيسية في البلدان الغربية، وقد وجدت أن دور النشر الفرعية هذه تتبنّى سياسة تحريرية مستقلّة ومن هنا نشهد الإختلافات البيّنة في طبيعة الكتب التي تنشرها دور النشر الامّ عن تلك التي تنشرها فروعها المحلّية في البلدان الأخرى غير البلد الأم، وسواء أكانت هذه السياسة مصمّمة بصورة مقصودة أم لا فهي تؤشّر لنا بكل الوضوح طبيعة الدور الذي ينهض به الأدب المُعو لم اليوم.

- **إذا كانت الرواية كشكل أدبي وثيقة الإرتباط بفكرة «الأمة» فكيف لنا بعد هذا أن نتوقّع من الرواية أن تكون معولمة؟**

– أرى أنّ الكثير من البلدان باتت تشعر بعبء مواصلة دعم سياسات «الهوية القومية» من خلال الفنون والأدب وبخاصة عندما تكون هذه البلدان في سعي محموم لجلب الاستثمارات الأجنبية لبلدانها وغالباً ما نرى هذا البلدان غارقة في خضمّ مفارقة ترقى لمستوى إشكالية يصعب إيجاد حلّ لها: فهي من جهة تنشد الغنى المادي من وراء علاقاتها مع البلدان الأجنبية، ومن جهة أخرى تريد مواصلة أعتبارها بلداناً تمتاز بتجانس حضاري وفرديّ مثل الذي اعتادت عليه من قبل!!!. إنّ تسويق ثقافة كثقافة البوب غالباً ما يتمّ بيسر عبر الأسواق المفتوحة ولا أظنّ أن (بريتني سبيرز) مثلاً ستلقى عنتاً في تسويق نتاجها في أيّ مكان في العالم ولكن المسألة تختلف مع الرواية فنحن نعلم جيداً أن نشوء الرواية الحديثة قد تزامن مع أوقات عصيبة عندما بدأت أفكار من قبيل «الوعي القومي» و«الهوية الوطنية» بالتشكّل مع صعود نجم الدول القومية في القارة الأوربية. على الصعيد الشخصي أميل إلى الفكرة التي ترى أنّ جذور الرواية المعولمة لها بدايات أبكر بكثير ممّا يتوقّعه الكثيرون: إلى تلك الحقب الكلاسيكية القديمة حيث كان الكتّاب القدماء مشغولين بفكرة خلق هوية إنسانيّة متفرّدة وحيث كان التركيز الأعظم على تمايز السلوك البشري وإختلافه بين الثقافات المعروفة وأعتقد ان الروايات التي يحقّ لنا أن نعتبرها معولمة كان لها من المشتركات فيما بينها أكثر بكثير من العناصر التي تشاركتها الروايات القومية في القرن الثامن عشر والتي لا زلنا نرى فيها الإنجاز الروائي الأعظم عبر العصور.

عندما تكون الكتابة بديلاً عن مضادات الإكتئاب:

حوار مع المعالج النفسي والكاتب فيليب كيني

تعدّ الكتابة عملاً متفرّداً يشوبه الكثير من الغموض والإلتباس وبخاصة لجهة علاقته الإشكالية مع مظاهر الإضطراب النفسي والذهني وحتى العقلي الذي قد يرقى أحياناً لمرتبة الإضطرابات الذهانية Psychosis، ويبدو أنّ التحدّيات الهائلة التي يواجهها الكتّاب ليست مقتصرة مع دور النشر الحديثة حيث يصارعون في تأمين لقمة عيشهم بل تنسحب أيضاً إلى عوالمهم الداخلية التي لا تخلو من صراعات صامتة غير منظورة – وقد تكون عنيفة ومؤذية للغاية أحياناً – مع عقولهم، وقد وصل الأمر حدّ أنّنا إعتدنا سماع التساؤل: هل تحتاج العقول المبدعة جرعة ما من اللاإستقرار واللاتوازن الذهنيّين لإنجاز نتاجاتها الإبداعية؟ وليس غريباً أن تتواتر فكرة «المبدع المجنون» في كتابات الكتّاب – وبخاصة المبتدئين منهم – الذين يتناولون الفكرة بطريقة غارقة في التفاصيل الميلودرامية البعيدة عن الرصانة متصوّرين أن هذا الفعل طريقة مضمونة لإيصال أصواتهم وشقّ طريق أدبيّ خاص بهم في المحافل الأدبية.

يبدو أنّ من الأسلم دائماً أن لا نقطع بفكرة الإضطراب العقلي المصاحب للعملية الإبداعية، ولكن من المؤكّد أن ثمة حقيقة راسخة نستطيع الجهر بها: تلك هي أنّ المبدعين – والكتّاب طائفة منهم بالطبع –

كائنات أكثر حساسيّة من الآخرين وأنّهم كلّما كانوا أكثر إنتقاداً لذواتهم كانت نتاجاتهم أفضل ولكن تنشأ واحدة من العقد العصية من وراء هذه الحقيقة التي نريد التدقيق فيها إذ ثمّة فرق واضح بين جرعة الإنتقاد الذاتي الذي يقود المبدع إلى التذمّر ممّا أنجز ومن ثمّ محاولة الإرتقاء بعمله وبين تلك الجرعة التي تستحيل صوتاً لحوحاً يرنّ بلا هوادة في رأس المبدع ويشلّ قدرته الإبداعيّة ويدفعه إلى التذمّر بطريقة مفرطة لا يقوى معها على التعايش مع أيّ شكل من أشكال الإنجاز، وهنا يحقّ لنا أن نتساءل: كيف يعرف المبدع في أيّ الطريقين يمضي؟ وما الحدّ الفاصل بين هذين المسارين؟

الحوار الأتي مع المعالج النفسي والكاتب (فيليب كيني **Philip Kenney**) يلقي أضواءً على الأفكار التي أشرنا إليها أعلاه: فهو يتشارك النظرة إلى الكتابة مع الآخرين من الذين يرون فيها بديلاً ناجعاً عن العلاج النفسي الدوائي المضاد للإكتئاب **Anti-depressant Psychotherapy** والذي يمثّل عقار البروزاك طليعته حتّى باتت حضارتنا اليوم تسمّى في وسائل الإعلام الشعبية حضارة البروزاك **Prozac Culture** لفرط إستهلاكه وتسويقه للأفراد والجمهور كعقار دوائي وكمادة ذائعة التناول في وسائل الميديا، كما يتناول الحوار موضوعة الإنتقاد الذاتيّ الصحي الذي يمارسه الكاتب مع ذاته ويفرّق بينه وبين الأشكال الخطيرة من الإنتقاد الذاتي التدميري المبدّد للطاقة الإبداعيّة.

يعمل فيليب كيني معالجاً نفسياً ممارساً في مدينة بورتلاند بولاية أوريغون الأمريكية حيث يقيم مع زوجته وإبنيه المراهقين، وقد اكمل دراسته العليا في علم النفس المرضي الإكلينيكي في إحدى الكليات الطبية المرموقة في واشنطن العاصمة، وإلى جانب عمله المهنيّ يمارس كيني الكثير من اليوغا والتأمل ويكتب الشعر وله أربعة كتب شعرية وقد نشر حديثاً روايته الأولى بعنوان «إشعاع **Radiance**» عام ٢٠١٢ والتي يرى فيها النقّاد شكلاً

من أشكال الأوديسا السايكولوجية والروحية التي تمثّل إمتداداً لأدب الأعترافات السايكولوجية التي تلقى رواجاً كبيراً بين الناس إذ لا زال العمل الأول الموثّق في هذا اللون الأدبي وهو (إعترافات متعاطي أفيون إنكليزي Confessions of an English Opium Eater) يلقى رواجاً هائلاًمنذ نشره في لندن عام ١٨٢١ وحتى يومنا هذا وهو في الأصل سيرة ذاتية ذهنية – سايكولوجية مركّبة يسرد فيها المؤلّف توماس دي كوينسي Thomas De Quincey التأثيرات التي أحدثها إدمان الأفيون والكحول على حياته.

المترجمة

الحوار

- **تقول في البيوغرافيا (السيرة) الخاصة بك على موقعك الألكتروني أنّك لجأت إلى الكتابة كوسيلة للفطام عن مضادات الإكتئاب التي كنت تتناولها. كيف ساعدتك الكتابة على التعامل مع حالة الإكتئاب التي كنت تعانيها ومن ثمّ تجاوزها إلى حياة أفضل؟**

– يبدو الأمر لي أكثر غموضاً من محض هذه المواضعة التبسيطيّة: الكتابة في مقابل العلاج الدوائي للإكتئاب. كنت أعاني في فترة ما من حياتي من التأثيرات السمّية المتراكمة لعقار البروزاك المضاد للإكتئاب وأذكر أنّني نهضت أحد أيّام الصيف المجيدة وأنا أعاني قلقاً شديداً وشعرت بالحاجة الملحّة لكتابة قصيدة!! وكم أشعر اليوم بحسن حظّي آنذاك لأنني امتلكت القدرة العقلية والذهنية – رغم قلقي الشديد – التي مكّنتني من كتابة قصيدتي العتيدة رغم أنّني لم أمارس أية كتابة من قبل سواء كانت شعرية أم سوى ذلك، وقد كانت القصيدة حقا جميلة بطريقة مدهشة للغاية!!! وبدأت منذ ذلك الحين بقراءة شعر

وليم ستافّورد William Stafford (شاعر أمريكي مناهض للحروب ولد عام ١٩١٤ وتوفي عام ١٩٩٣ وعمل مستشاراً لشؤون الشعر في الكونغرس الأمريكي منذ عام ١٩٩٠ وحتى وفاته، المترجمة) وكذلك استعنت بقراءة بعض الكتب التي تتناول موضوع الكتابة الإبداعية وقد ترسّمت خطى ستافّورد الذي كان يبدأ يومه بكتابة قصيدة وفعلت الأمر ذاته لمدة عشر سنوات، وقد شعرت منذ البدء أن هذا الفعل ضخّ فيّ روحي قدراً من الحيوية كنت أفتقده بصورة خطيرة من قبل. نميل كلّنا في الغالب إلى الحديث عن منافع ومباهج الحياة الإبداعية ولكنّني أميل إلى الإعتقاد أنّ الميزة الأعظم لتلك الحياة هي الرابطة المنعشة التي نقيمها مع أعماق ذاتنا اللاواعية: تلك الرابطة التي تقودنا إلى حياة مليئة بالإنجاز وإلى الإرتقاء بالروح والنفس معاً، ومنذ أن واظبت على اتباع خطى ستافّورد وحتى اليوم أشعر أنّني أمتلئ بوهج الحياة كلّما إنغمرت في مشروع كتابيّ أيّاً كانت طبيعته.

- **يقضي الكتّاب الكثير من الوقت مع الأفكار التي تتصارع في رؤوسهم ويمكن لهذه الفعالية كما نعلم أن يكون لها تبعات خطيرة يأتي في مقدّمتها الخوف والقلق اللذان نرى إشارات لهما في أعمال الكتّاب. ما الطرق التي يلجأ إليها الكتّاب في العادة عند التعامل مع معوّقات الكتابة التي تنشأ عن الخوف والقلق؟**

– من المؤكّد أنّ رؤوس الكتّاب تمثّل منطقة خطيرة تتصارع فيها الأفكار والرغبات، والقلق بذاته موضوع إكلينيكي واسع وشائك بصورة متعبة وينشأ عن مصادر عصية على الحصر ولكنّني سأحدّد مصدرين إثنين شديدي الأهمية: فثمّة خوف وقلق ينجمان عمّا يدور برأس الكاتب، وثمّة خوف وقلق من نوع أخر ينشئان عن محاولة

الكاتب في الذهاب بعيداً في عملية إستقصاء التخوم اللاواعية للنفس البشرية. أرى أنّ المشكلة الأكبر التي يواجهها الكتّاب تكمن في حقيقة أنّهم كائنات مخلّقة بطريقة جعلت منهم شخوصاً شديدة الحساسية، وبسبب هذه الحساسية المفرطة فهم يعانون وهناً شديداً - رغم صلابتهم الأخلاقياتية ورصانتهم الذهنية - لسببين: السبب الأوّل بسبب فرط الإثارة وطوفان الحالات الوجدانية والعاطفيّة التي تتجاوز في غالب الأحوال قدراتهم على ضبط إيقاع حيواتهم وجعلها تنساب في مسارها المتوازن وهو الأمر الذي يقود إلى حالات قلق عظمى من جهة وإلى مظاهر فصامية من جهة أخرى، أمّا السبب الثاني فهو أنّ المبدعين وبسبب حسّاسيتهم المفرطة تلك يميلون إلى تخزين الكثير ممّا يعاينون ويعايشون من خبرات في العالم الخارجي بما فيها تلك الخبرات غير المنتجة وغير المرغوب فيها وهو شأن يقود إلى فرط إثارة وإجهاد عقلي ونفسي يصعب على أي شخص - مبدعاً كان أم غير مبدع - أن يتجنّب تداعياتها المؤذية، وإذا ما تصادف أنّ المبدع كان له تأريخ من صعوبات التكيّف العاطفي وحالات إجهاد مابعد الصدمة Post-Traumatic Stress فإنّ وهنه النفسي وإجهاده العقلي الناتجين عن فرط الإثارة والحساسية سيتضاعفان بالمقارنة عمّا يحدث لسواه. أظنّ أنّ سالنجر صرّح مرّة أنّه يحتاج ساعة من الكتابة ليصبح بعدها صادقاً مع نفسه، وبالنسبة لي فإنّ هذا هو دليل الممانعة والقلق اللذين يهيمنان علينا ونحن نجلس إلى طاولة الكتابة، ومن المؤكّد أنّ عمليّة الغوص في طبقات لاوعينا العميق وإستكشاف بعض ممّا يمور فيه من أفكار وعرضها في العلن هي عمليّة شاقّة للغاية ومرعبة بذات الوقت فالكتّاب - كما غيرهم من الناس - متردّدون في أعماقهم عندما يتعلّق الامر بإستغوار خباياهم الدفينة. إنّ الوسيلة الأفضل التي أعرفها والتي بإمكانها تهدئة

مخاوفنا العميقة هي العلاج السايكولوجي الديناميكي الجيد (والذي يمثّل العلاج المعرفي السلوكي Cognitive Behavioural Therapy الذي يرمز له CBT أحد أهم أركانه، المترجمة) وأرى أن هذا العلاج يستطيع إلقاء أضواء كاشفة على تلك المناطق المعتمة والمغيّبة والتي تختزن معتقداتنا ومشاعرنا وأفكارنا القديمة والتي تنشأ عنها بواعث القلق الخوف، ويمكن أيضاً للجلوس في حالة تامّل Sitting in Meditation أن يكون وسيلة خارقة الفعالية في مواجهة مخاوفنا الناجمة عن محاولتنا ملامسة تخوم لا وعينا العميق وليس أفضل من ساعات الفجر الأولى في ممارسة هذا التأمّل حيث يمكننا الجلوس والإسترخاء وعندها سيكون ممكناً الولوج إلى تلك الأفكار المخزّنة والمقموعة في دواخلنا العميقة، وأرى أنّ ذات الفعل ينطبق على فعل الكتابة: حيث يميل معظم الكتّاب إلى إستغلال ساعات الفجر الأولى في عملهم ومن المثير حقّاً أن تكون عمليّة الوصول إلى جذر الأفكار المولّدة لمخاوفنا وقلقنا متماثلة مع عملية إستجلاب الأفكار الخلّاقة في فعل الكتابة الإبداعية.

- **كيف ترى العلامات الفارقة التي تميّز الإنتقاد الذاتي الخلّاق عن ذلك الشكل التدميري من الإنتقاد؟ ما هي الحدود الصحّية المقبولة للمارسات الإنتقادية الذاتية ومتى يكون لزاماً على الكاتب اللجوء إلى الإستشارة السايكولوجية المهنية؟**

–يمكن لنا أن نقول أن هذين الشكلين من الإنتقاد الذاتي هما كمثل لسعة بعوضة وعضّة ذبابة خيل، وبإمكان أيّ منّا حتماً أن يفرّق بين هذين التأثيرين المؤلمين وقد شهدت أن الكتّاب والفنّانين الذين تعاملت معهم خلال حياتي المهنية قد تعاطوا بسلاسة مع ما ينطوي عليه هذا الطيف الواسع من التبعات التي يولّدها الإنتقاد الذاتي الشخصي

المتواتر، ولا ينبغي لنا أن نتغافل عن حقيقة أنّنا كلّنا نشهد حالات قد ترقى لمرتبة ملامسة تخوم هذين القطبين: أعني قطبي الإنتقاد الشخصي المنتج والتدميري ونمارس أحياناً قدراً من السخرية الذاتية بطريقة مؤلمة للغاية. أتذكّر هنا المثال الأكثر تطرّفاً عندما شجبت فيرجينيا وولف قدراتها الكتابية وحطّت من إمكاناتها في السطور الأخيرة التي كتبتها في الملاحظات التي تركتها قبل انتحارها. إنّ ممّا يبعث على أشدّ الأسف والحزن كم أنّ تلك الاحداث التي ترنّ في أذهاننا أحياناً وتقلّل من شأن مواهبنا الإبداعية وقدراتنا الكتابية تكون لها أحياناً تلك السطوة التدميرية الطاغية. يمكن للإنتقاد الذاتي عندما يعمل في أرقى أشكاله الإيجابية أن يدفع المبدعين إلى تنقيح أعمالهم وتلميعها، ولكنّه عندما يعمل في إتّجاه سلبي فيمكن أن يشلّ قدرات الفرد وأن يدمّر تقديره الذاتي ويشوّه الصورة التي يشكّلها الفرد لذاته Self-Portrait، وعندما تتواتر هذه الهجمات من طرف النظرة السلبية إلى الذات وتستحيل نمطاً تدميرياً مستديماً تنشأ حينئذ مظاهر عدم الكفاءة والقلق واليأس ويصير حينها لزاماً السعي نحو طلب المشورة الطبية المهنية. يحصل أحياناً أن يرفض كاتب بقامة (رينيه ريلكه) التحليل النفسي متعلّلاً أنّه «يفضّل الإستمرار في التعامل مع الشياطين على أن يخاطر بفقدان الملائكة» وبحسب خبرتي فإنّ العلاج النفسي الديناميكي بكافّة أشكاله لا يستأصل الشياطين تماماً ولكنّه يقلّل من تأثيرها وسطوتها كما يعمل على خلق فضاءات أوسع لتحلّق فيها ملائكة الإبداع، والأمر كلّه منوط بتخفيف مظاهر تحقير الذات التي تنشأ عن القلق المستديم. أنا أثق في الإمكانيّات المدهشة للعلاج النفسي مثلما أثق في الإمكانيات المدهشة لكلّ من الكتابة والتأمّل.

• **هلّا ألقيت لنا ضوء على بعض من الطرق المثمرة التي يمكن فيها للكتّاب المبدعين أن يتعاملوا بوساطتها مع حالات القلق واليأس ونقد الذات التدميري والتحقير الذاتي عندما لا يكون بمقدورهم دفع فاتورة المعالج السايكولوجي؟**

- ثمّة العديد من الوسائل المنتجة التي يستطيع من خلالها الكتّاب تدعيم أنفسهم ومساعدتها في تجاوز الحالات النفسية المحبطة للفعل الإبداعي: يمكن لي أوّلاً أن أشير إلى النشرة الطبية المجانية الألكترونية التي تصدرها مدرسة هارفرد الطبية تحت عنوان «تأمّل، لا تتطبّب Meditate, don't medicate»، فالتأمّل كما قلت من قبل وسيلة مجرّبة ومؤكّدة لتهدئة النفس وتطمين العقل عندما تشعر بعقلك يتقافز كقرد مهتاج وانت تجلس للتأمّل وهنا أقول لك لا تحاول تهدئة ذلك القرد بل واصل جلوسك وتامّلك بفضول. الرياضة البدنية هي مضاد الإكتئاب الطبيعي الأفضل وبخاصة عند ممارستها بعيداً عن السياقات الأمريكية التي تجنح إلى المبالغة في الأداء والإستعراض إلى حدود غير مرغوب فيها، ويمكن للمشي أن يكون الصديق الأفضل للكاتب وأنا أتمشّى عدة مرات في اليوم وغالباً ما أقتنص لحظات من الإلهام والصور أثناء المشي وأضمّنها في أعمالي. جرّبوا اليوغا - أيضاً عليّ أن أحذّر من أداءها على الطريقة الأمريكية المضخّمة والإستعراضية - ويمكن لممارسات الين وأشباهه أن تساعد الكاتب في الإسترخاء والتخفيف من توتّره المفرط (في الفلسفة الصينية تستخدم مفاهيم الثنائيات مثل الين - يانغ Yin - Yang للإشارة إلى الطبيعة التكاملية للقوى التي تبدو وكأنها متضادة مثل ثنائي التوتّر - الإسترخاء، المترجمة). كما قلت سابقاً فإنّ القلق والخوف يخلقان توتّرات خطيرة عندما يتراكمان ويقودان إلى وهن النفس وحالات من المشاعر الشديدة الإيذاء ويمكن

Telegram: Somrlibrary

لنا ان نتعامل مع هذه المشاكل عبر التعامل معها بدل الهرب منها: حاول أن تكتب عن كلّ ما يدور في عقلك، والمسألة الأكثر أهميّة هي تجنّب العزلة: حاول دوماً أن تجد فرصاً – وهي عديدة حتماً – للتواصل مع الاخرين لما يتيحه هذا التواصل من عيش فترات من الحميمية المنعشة التي تنتج عن تشارك الفهم للأهوال والفورات التي تنتاب حياة الكاتب. بقي أن أقول إذا فشلت كل الوسائل فانتخب لك كلباً مثلما فعلت أنا عندما إخترت كلباً من نوع (Pooch) الذي حقّق لي خلاصاً من أوقات عصيبة مررت بها من قبل.

- **بعد أن ينشر الكتّاب أعمالهم غالباً ما يواجهون طائفة مستجدّة من التحدّيات: الخوف من أنّ عملهم لم يكن جيّداً بما يكفي، الخوف من وجهات النظر السلبية والتقييمات القاسية بحقّ ما كتبوا، الخوف من تركيز البؤرة عليهم بل حتى الخوف من النجاح والتداعيات التي تترافق معه. ما الوسائل التي تراها ملائمة للتعامل مع حالات الخوف والقلق الناجمين عن هذه الحالة التي يمكن وصفها «الخوف والقلق المصاحبان لحالة ما بعد النشر Post-Publication Fear & Anxiety»؟**

– كأنّك تتحدّث عنّي: فقد نشرت توّاً كتابي الاوّل وأستطيع أن أؤكّد لك أنّ الشعور بالوهن الذي ينتاب المرء بعد نشر عمله الأوّل شديد للغاية. إنّ الإنتظار القاسي لسماع أولى ردود الأفعال والمراجعات بحقّ العمل يمثّل الجزء الأكثر قساوة من المشهد لأنّني أعلم من تجربتي الشخصية أنّني قد ابتاع كتاباً جديداً ثمّ أركنه على طاولة القراءة لسنة أو أكثر من غير أن أقرأه وتلك هي فترات الصمت القاسية التي تسمح لشياطين الشك بان تتراقص في رؤوسنا وهي تصدح بأعلى اصواتها « لم

يكن العمل جيّداً بما يكفي»!! والتي يترجمها عقل الكاتب إلى عبارة «انا لست كاتباً جيّداً بما يكفي، ولست ذكيّاً بما يكفي»، وتنسحب لازمة عدم الكفاية هذه على مجمل العناصر التي تتشكل منها حياة الكاتب. أنا في غاية السعادة حقّاً لانَّ السؤال تطرّق إلى الخوف المرافق للنجاح وأظنّ انّ (نيلسون مانديلّا) كان دقيقاً للغاية عندما قال «إنَّ أعظم مخاوفنا تنشأ من مواجهة النور الكامن في أعماقنا»، ومن المؤسف والمحزن بذات الوقت أنَّ معظمنا قد إعتاد مساكنة تلك النطاقات الضيّقة في العيش والتي تعشعش فيها الغربان داخل عقولنا و لم يجرّب أن ينطلق صوب الفضاءات المشبعة بالدفء والحميمية وهي فضاءات متاحة لنا كلّ وقت، وأقول لهؤلاء: تنفّس عميقاً ودع نورك الداخليّ يشعّ وجرّب دوماً الإستمتاع بحالات الكينونة الفسيحة المتاحة لك – وهي كثيرة بالفعل –، واعلم تماماً أنّ معظم الكتّاب يصارعون في سبيل الولوج إلى هذه الفضاءات. إنّ هذه الأشكال من المعاناة التي نتحدّث عنها قاسية إلى أبعد الحدود ولنعلم جميعاً أنّ أقسى أشكال المعاناة تنشأ من محاولة الهروب من الآخرين – وقبل هذا من أنفسنا – لذا تعامل مع مخاوفك في ضوء النهار وفي العلن، وتكلّم مع الكتّاب الآخرين فهم خليقون بجعلك تدرك أنّ مخاوفك دليل إنسانيّتك وليست مظهراً لعدم كفايتك، واسخر قليلاً من مخاوفك وحاول أن تذهب أبعد من قاع مخاوفك فغالباً ما تكمن هناك رغبة أو شوق تمّ دفنهما ونسيانهما أو تجاهلهما بغباوة.

- **ما الذي تودّ قوله للكتّاب أخيراً ممّا لم تقله حتى الآن في حوارنا؟**

– أقول لهم: أنتم كائنات ثمينة للغاية أكثر بكثير ممّا تتصوّرون، وأرى فيكم مكمن الحساسية في المجتمع المنشغل بإدامة عوامل البقاء

والإرتقاء المادّي فحسب. أنتم - أيّها الكتّاب - تمثّلون المستقبِل Receptor لكلّ ما هو غير مرغوب فيه وتنتفي حاجة المجتمع المهووس بالتنافس له مثلما أنتم الذين تتحسّسون كلّ ماهو سام وجميل ولذا كانت حياتكم بعيدة عن الصرامة والصلابة ومهيّأة لتخزين طبقات من المشاعر والإحساسات التي يصعب على أيّ فرد أن ينهض بأعبائها وربما وجد بعض الكتّاب في الكحول وسيلة لتخفيف قلقه بينما يلجأ الاخرون إلى أنماط حياة فوضوية غير منتجة وتدميرية إلى أبعد الحدود. إنّ حياة الكاتب هي حياة مستوحدة بحكم طبيعتها ويلجأ بعض الكتّاب إلى الكتابة في الكافيهات ليتجنّبوا الشعور بالوحدة الطاغية التي تلفّ حياتهم وتلك فكرة جيّدة متى كان بإمكان الكاتب التركيز في عمله، وستظلّ تجربة البقاء وحيداً مع جعبة الأفكار والمشاعر التي تختلج في أعماقنا اللاواعية مسألة تحدٍّ إشكالِي تستعصي على أي حلّ مناسب وبسيط وتعلّمني تجربتي أنّ الكتّاب فِي حاجة لبعضهم البعض لتجنّب الشعور القسري بالإنعزال الذي يغذّي مخاوف الكاتب وقلقه الدفينين وأرى أنّ بضعة دقائق من رفقة طيّبة مع من نتبادل معه الحب والثقة قد تفعل الأعاجيب وتبعد الكاتب عن التيهان في الأزقّة المظلمة لعقله المكتظّ بالخبرات السارّة والمؤذية على السواء. الموضوعة الثانية التي أريد التأكيد عليها هي: التقدير الذاتي Self-recognition وأنا أتساءل دوماً: لماذا يصعب على الكاتب أن ينظر إلى نفسه بما تستحقّ من ثراء وكياسة؟ أعرف الكثير من المبدعين الذين يستخدمون عقولهم في تدمير حيواتهم بدل إثراءها ومن المحزن والصادم بحقّ أن تجالس أحد هؤلاء من الذين تأكّدت موهبتهم وفرادتهم الإبداعية فتتفاجأ به وهو ينفي حقيقة الفعل التدميري الذي يمارسه في حق ذاته، و يبدو مؤكّداً أنّ ثمّة شرخ في المرآة التي ننظر من خلالها إلى ذواتنا: فليس سهلاً أن نعاين

مواضع ضعفنا وهفواتنا وعدم إكتمالنا من غير ان يترافق هذا الفعل مع نوع من الإحساس بالدونيّة Inferiority Feeling وأظنّ أنّنا يجب أن نترفّق بأنفسنا كمثل رفقنا المفترض بالآخرين، فممارسة الرفق والكياسة في معاملة أنفسنا ستثبت في النهاية أنّها المطبّب الأفضل لهذه النظرة الدونية في التقدير الذاتي. ليس ثمّة حياة بشرية من غير شروخ وأتذكّر جيّداً ليونارد كوهين (مغنّي وكاتب أغاني وموسيقيّ وشاعر وروائي كندي مولود عام ١٩٣٤، يتناول في كافّة صنوف أعماله الإبداعيّة موضوعات: الدين والسياسة والعزلة الفردية والجنسانية والعلاقات الشخصية، المترجمة)، فبعد أن أدّى كوهين مؤخّراً عرضاً ساحراً وهو على أعتاب الثمانين من عمره ختم عرضه بهذه الكلمات المضيئة «أنسوا فكرة الهبة الكاملة، فثمّة شرخ ما دوماً، شرخ في كل شيء، فتلك هي الوسيلة لكي يلج الضوء المناطق المعتمة. شكراً لكم».

عن طبيعة الأصولية الدينية:

حوار مع الكاتبة كارين أرمسترونغ

كارين أرمسترونغ Karen Armstrong: كاتبة وأستاذة جامعية وصحافية وصانعة أفلام وثائقية حازت شهرة عالمية بكونها كاتبة مرموقة في ميدان تأريخ الديانات وثقافاتها كما تعدّ احدى المرجعيات المعتمدة في دراسة ظاهرة الأصولية الدينية.

ولدت كارين أرمسترونغ في مدينة (وورسسترشاير) البريطانية في ١٤ تشرين ثان ١٩٤٤ ونشأت في ظل أسرة مسيحية متشددة في تطبيق التعاليم الكاثوليكية وكان مقدّراً لكارين منذ البدء أن ترتاد احدى الأديرة الكاثوليكية وتنصرف الى حياة الارساليات الكاثوليكية وقد كتبت لاحقاً في وصف هذا المقطع الزمني من حياتها «بدت لي الحياة الدينية في الدير سلسلة متصلة من الحوارات الفلسفية محشورة بين ثنايا فورات الروح والنشوة المصاحبة لجلسات الصلاة»،وجدت كارين ذاتها تبحث عن الله وسط بيئة الدير التي تشيع فيها الثقافة الفكتورية المتقادمة حتى انتهى بها المطاف بعد سبع سنوات قضتها هناك أن تستحيل ناقدة عتيدة لكل التراث الكاثوليكي ويمكن لنا أن نقرأ عن تجربتها الذهنية والروحية هذه في عملها المعنون (عبر البوّابة الضيّقة Through the Narrow Gate) الذي نشرته عام ١٩٨١ ويمكن عدّه جزءً من سيرة ذاتية مبكرة.

نالت أرمسترونغ شهادة في الأدب من جامعة أكسفورد وعملت أستاذة للأدب الحديث لفترة من الوقت في جامعة لندن ثم عملت مديرة لأحدى المدارس الثانوية للبنات وزاولت الصحافة أذ عملت ايضاً صحافية غير متفرغة. نشرت كارين العديد من الكتب نذكر منها: (بدء العالم) ١٩٨٣، (الأنجيل وفقاً لرواية النساء: كيف خلقت المسيحية الحرب الجنسية في الغرب) ١٩٨٦، (نهاية الصمت: النساء والكهنوت) ١٩٩٣، (تأريخ الله: أربعة آلاف عام من البحث عن اليهودية والمسيحية والإسلام) ١٩٩٣، (المعركة من اجل الله) ٢٠٠٠، (التحوّل العظيم) ٢٠٠٦، كما أنجزت كارين العديد من الأفلام الوثائقية التي تتناول موضوعات محدّدة في الديانات الابراهيمية الثلاث وقد صوّرت معظم افلامها في موطن هذه الديانات في الشرق الأوسط وبخاصة فلسطين.

الحوار الآتي مع كارين أرمسترونغ منقول من موقع (BookBrowse) الالكتروني وتتناول فيه كارين موضوعة الأصولية الدينية التي تعدّ مادة مثيرة وفي غاية الأهمية لكل الحضارات والشعوب حيث تبين كارين في معرض اجاباتها ان الأصولية ظاهرة عالمية قلّما تخلو منها أية ثقافة أو حضارة كما تتحدث عن بعض من آليات عمل الأصوليين في الثقافة الانكلوسكسونية ومدى استعانتهم بوسائل القوة الناعمة من إعلام وصحافة ومدارس للتعليم الدينيّ.

المترجمة

الحوار

- **أخبرينا ما الذي تعنيه مفردة «الأصولية الدينية» من وجهة نظرك؟**

– سادت النزعة الدينية المتشدّدة التي ندعوها «الأصولية» كل

العقائد الكبرى في القرن العشرين، وهي تمثّل ردّة فعل ورفضاً للمجتمع الغربي الحديث، ولكن الأصولية ليست حركة تمتاز بوحدانية التركيب والتوجّه: فكلّ حركة أصولية أنبثقت بصورة مستقلة عن الأخريات وشكّلت قانونها الحاكم الخاص بها والذي يكون في الغالب مختلفاً عن قانون الحركات الأصولية الأخرى وفي حالة صدام عنفي معها. أن كون الأصولية قد انبثقت في كل الثقافات يشير ألى حقيقة واسعة الانتشار ومقلقة للكثيرين منّا من الذين يرون في المجتمع الحديث واحةً للممارسات الليبرالية غير المقيّدة وأرى أن علينا ان نتحرّر من هذا الوهم الخطير: ان بلداناً مثل الولايات المتحدة ومصر وأسرائيل مثلاً هي بلدان تشهد أستقطابات واضحة العيان ومؤذية بين معسكرين احدهما ينظر بإيجابية الى الحداثة العلمانية بينما يناصبها الطرف الأخر العداء الفض المقترن احياناً بمظاهر مسلحة، وفي الوقت الذي كان فيه القرن العشرون يقترب من نهاياته شهدنا أسوأ الاعمال الإرهابية في العالم والتي أذنت ببدء مرحلة اصطراع عنيف مسلّح من جانب مريدي الأصولية ضد المجتمع العلماني. أن من المثير للسخرية ان المشاريع التي تعدّ صالحة لليبراليين - مثل الديمقراطية، والحركات الصديقة للبيئة، وتحرير النساء وتمكينهنّ اقتصادياً، وحرّية الكلام والتعبير - تعدّ شريرة، بل وحتى شيطانية، بالنسبة ألى الأصوليين. الأصولية تعبّر عن نفسها في الغالب باستخدام وسائل عنيفة ولكنّها في ذاتها تنبع من خوف عميق ومتأصّل: فقد رأيت في دراساتي المتعمّقة عن الظاهرة الأصولية ان كل حركة أصولية تخشى السقوط في دوّامة التلاشي والاضمحلال وأن كل الأصوليين مقتنعون تماماً أن المؤسّسات العلمانية قد صمّمت بطريقة ذكية ومقصودة لدفع الأصوليين إلى الإنقراض حتى في البلدان الأشد رسوخاً في ممارسة التقاليد الديمقراطية وهنا يمكنني القول ان

الأصولية شكل من أشكال الايمان المخرّب أو المهووس بفكرة العنف والأصوليون يرون في استخدامهم لوسائل العنف محض وسيلة مبرّرة لبقائهم على قيد الحياة وسط بيئة يحسبونها طاردة لهم.

- **لماذا اخترتِ التركيز على موضوعة الأصولية في كل من الديانات الابراهيمية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام؟**

– لكلّ دين من الأديان السائدة في العالم أصوليّته الخاصة: فثمة أصولية بوذية، وأصولية سيخية، وأصولية هندوسية وحتى أصولية كونفوشيوسية!! وقد أخترت التركيز على الاصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية لانها الأكثر شيوعاً وتأثيراً في عالمنا المعاصر. الأصولية – كظاهرة – بدأت أولاً في الولايات المتحدة مع بواكير القرن العشرين وقد كان الأصوليون البروتستانت الأمريكان هم روّاد النزعة الدينية المتشدّدة ورأى نظراؤهم من الأصوليين اليهود والمسلمين أن الحداثة صولة علمانية مدمّرة للمجتمع، ويختلف هؤلاء عن الأمريكان بكون أخبارهم تتصدّر عناوين الصحف بسبب مايمكن لفعالياتهم أن تحمل من مخاطر مهلكة بالنسبة لعملية صنع السلام الهشة في الشرق الأوسط المبتلى بنزاعات لا نهاية لها.

- **لا تنفكّين تؤكّدين أن الحضارة الغربية غيّرت العالم الذي نعيش فيه وبخاصة تقاليده الدينية. متى بدأت تقتنعين أن الحضارة الغربية كان لها هذا التأثير الصارخ على كل الثقافات الأخرى؟**

– المجتمع الغربي غيّر العالم تماماً بعد أن مهّد الطريق أمام نوع مستحدث من الحضارات: حضارة لاتعتاش كسابقاتها على فائض إنتاج زراعي بل على التكنولوجيا القادرة على تمكيننا من انتاج ما نحتاج من مستلزمات في دورة انتاج لانهائية، وتتأسّس التكنولوجيا

على قاعدة عريضة تقوم على دعامتي العقلانية العلمية والمنهجية الاختبارية ولاتقيّدها المواضعات او القيم الدينية والأسطورية من تلك التي كانت سائدة في الحضارات السابقة. احتاج مواطنو أمريكا واوربا الغربية قرابة الثلاثمائة عام لكي يطوّروا هذه الحضارة التكنولوجية والتي هي في النهاية نتاج عملية تطوّرية شديدة التعقيد وتشمل ميادين عدّة، ولم تتطوّر التكنولوجيا الغربية الى شكلها الأكثر نضجاً الّا في القرن التاسع عشر، وقد استلزم الإنتاج التكنولوجي الوفير وضرورات التوسّع الاقتصادي أن تبحث أوربا عن أسواق ناشئة لنتاجها الضخم الأمر الذي نشأت معه أولى الكولونياليات الشرقية في الهند والشرق الأوسط وافريقيا في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وكان ينبغي دوماً تحديث المجتمعات الكولونيالية وفقاً للأنماط الثقافية الغربية لكي تظل تلك المجتمعات ضمن ترتيبات النفوذ الاقتصادي الغربي، وفي هذا المقطع الزمني بدأت تلك المجتمعات عملية التحديث وقد بدا واضحاً لروّاد التحديث ان الوسيلة الوحيدة لحصد مكاسب جدّية في العالم الحديث وهزّ أسس الهيمنة الغربية تكمن في أتباع وسائل وأساليب التحديث الغربية ذاتها ولكنهم تغاضوا عن حقيقة أن الغربيين احتاجوا ثلاثمائة عام لولوج عصر الحداثة عبر عملية تطوّرية بطيئة شاقة ومؤلمة، وهو أمر من بين أمور عدّة ساهم في ظهور الأصولية الدينية في تلك المجتمعات وبشكل أكثر فظاظة عن مثيلتها في العالم الغربي.

- **يبدو أن ثمة هوس طاغ لبعض الجماعات بالأصولية في ثقافتنا المعاصرة. كيف تعلّقين علًى هذه المسألة وبخاصة فيما يخصّ الأصولية الغربية؟**

- بعد أن فشل الأصوليّون فيما دعي بمحاكمات سكوبس Scopes Trial عام ١٩٢٥ في منع تدريس مادة التطوّر والنشوء الأرتقائي في المدارس العامة الأمريكية بدا الأمر كما لو أنهم تقاعدوا وانسحبوا من المشهد العام واختفوا كليةً لكن الحقيقة أنّهم ظلّوا على قيد الحياة وتواروا عن الأنظار ببساطة لغرض أن يعيدوا تنظيم صفوفهم ويشكّلوا وسائل ثقافتهم المضادة (من كنائس ومدارس إنجيلية وامبراطوريات اعلام مسموع ومرئي من راديو وتلفزيون) وهي الوسائل التي مكّنتهم لاحقاً من شنّ هجومهم المضاد أواخر سبعينات القرن الماضي، وبدا ثانية أن الأصوليين هزموا في خضمّ الفضائح الجنسية التي طالت كبار القادة الانجيليين في ثمانينات القرن الماضي الى حد تصوّر معه العلمانيون أن الأصولية ماعادت سوى رسالة ميتة ولكن - كعادتهم دوماً - عاود الاصوليون الظهور على المسرح العام وبقوة وثمة أشارات تؤكّد أن عودتهم تلك اقترنت بمظاهر أكثر قوة من ذي قبل.

- **كيف تتوقّعين صلة الناس بالحداثة في المستقبل اذا أخذنا في الاعتبار قوة الأصولية وتنوع آليات عملها ومخاطبتها للرأي العام؟**

- المخاوف التي تثيرها الحداثة - وتقترن في الغالب معها - لن تختفي في المستقبل ودعوني أذكّر بالحقيقة التالية: تأسّس حلم عصر التنوير كما نعرف على فكرة أن الناس إذا ما أصبحوا أكثر تعليماً وعقلنةً فإن العالم سيغدو أكثر تسامحاً وتحضّراً وتعاطفاً، وقد أبانت أهوال القرن العشرين التي شهدنا خاتمتها في مجازر كوسوفو أن اندفاعات الشعوب المعاصرة الموصوفة بالعلمانية والعقلنة لاتقل في شرورها - ان لم تزد سوءً - عمّا اقترفه التعصّب الديني الأعمى في المجتمعات ماقبل المحدّثة وليس ثمة ما يشير في الأفق الى أن الأصولية في طريقها الى

الاضمحلال بل على العكس إذ تبدو الأصولية المعاصرة إحدى العناصر الجوهرية في تشكيل الوعي الجمعي لكتل بشرية كبيرة على وجه الأرض. تمثّل الولايات المتحدة - حاضنة الحداثة ومستودعها الأكبر في العالم - حالة غريبة للغاية: فالحداثة فيها تبدو ناجزة حيث يستمتع الناس بدخول عالية نسبياً ومديات واسعة من الحرية في دولة تعدّ بنظر الكثيرين الأقوى والأنجح بين دول العالم ولكن دعونا من الانغماس الزائف وسط بريق الأضواء اللبرالية الخاطفة للابصار ولنقل بوضوح أن مخاوف العصور السابقة قد تفاقمت في السنوات الأخيرة إذ بالرغم من أن أقل من عشرة بالمائة من الأمريكان يصنّفون أنفسهم بكونهم أصوليين لكن استطلاعات الرأي الرصينة تشير أن مايقارب الخمسين بالمائة من الأمريكان يتشاركون القناعة ببعض التوجّهات الأصولية، والأصوليون الأمريكان من جانبهم ايضاً باتوا أكثر تطرفاً تجاه القيم العلمانية السائدة وتلك حالة تبعث على القلق والريبة تجاه ما يخبّؤه المستقبل لنا من مفاجأت غير سارة وربما عدوانية أكثر من تلك التي شهدناها حتى يومنا هذا.

الآن سيدرِكون أنني عبقري!!

نص حواري حول السيرة الذاتية للكاتب

- الفيلسوف كولن ويلسون

كانت تجربتي في ترجمة كتاب (حلمٌ غايةً ما Dreaming To Some Purpose) – السيرة الذاتية للكاتب الفَيلسوف كولن ويلسون تجربة فريدة: فقد وفّرت لي فرصة مثالية لتذوّق متعة المكابدة الجميلة في الإستغراق مع النصوص المكتوبة بنبض الحياة اليومية والُمحمّلة بحمولة فلسفية وسايكولوجية لم نعهد لها نظيراً في الأعمال المنشورة للكاتب، وأعترفُ بوضوح أن عملي في ترجمة هذا الكتاب أعاد هيكلة الكثير من المفهومات لديّ كما شذّب البعض الآخر منها، ولعلّ الحصيلة الأكبر التي خرجتُ منها بعد إنجاز ترجمتي للكتاب هي تأكيد قناعتي الراسخة في ضرورة أن نقرأ أعمال أي كاتب بعقلٍ منفتح ومروءة مترفّقة بعيداً عن المواضعات السائدة عنه والمستندة في معظمها على خلفيات أيديولوجية أو تهميشية لاتمت إلى الفعل الإبداعي الخالص بأية صلة، ولاينبغي التصوّر أن الغربيين بمعزل عن هذا الأمر الذي يبدو في معظم جزئياته غير مقتصر على جغرافية حضارية دون غيرها لكونه أمراً يختصّ بالطبيعة التنافسية التي تَسِمُ الفعاليات الإنسانية في عالمنا الحاضر، وربما نجد في روايات الكاتب اللورد سنو Snow وبخاصة في روايته (الأسياد The Masters) وسلسلة

أعماله المعنونة (غرباء وأخوة Strangers and Brothers) أبلغ الأمثلة عن طبيعة المغالبة في بيئات نخبوية وأكاديمية قد يراها البعض قلعة مقدّسة في طبيعة العلاقات الأكاديمية المثالية السائدة فيها - مثل أروقة جامعة كامبردج العريقة -!!. من جانب آخر فإن الموضوعة الرئيسية لسيرة ويلسون الذاتية هي «الكفاح في مقابل الوهن والخذلان والإندفاع في الحياة بعزيمة شُجاعة والحفاظ على النزعة التفاؤلية المتوهجة والإستعداد الدائم للحفاظ على تلك الشعلة المنعشة للروح متّقدة برغم كل المُعيقات التي تواجهها وتدفعها للإنكفاء المُذلّ»، وأحسب أن هذا الدرس المعرفي - الحياتي - الفلسفي - السايكولوجي المركّب هو الخلاصة الرائعة لما يمكن أن نتعلمه من وراء قراءة هذه السيرة الغنية الطافحة بالألق والروح الوثّابة.

تميل طروحات ويلسون لأن تكون مباشرة واضحة ولاتعمد إلى مقاربات إلتفافية على صعيد الفهم أو على صعيد اللغة، وقد أكّد ويلسون منذ بداياته مع نشر كتاب «اللامنتمي» عام ١٩٥٦ وكذلك في سيرته الذاتية على بضعة مفاهيم أساسية يتقدّمها المفهوم التالي: إن الروح التشاؤمية التي أشاعها الرومانتيكيون وحركتهم الطليعية منذ نشر أعمال «شيللي» المبكّرة لم تكن في حقيقتها سوى موقف كيفي إختاره الرومانتيكيون ولم يُفرَض عليهم فرضاً، وأن النزعة التشاؤمية المقترنة بهم ليست أكثر من إدمان عقلي إستمرأوا تبعاته ولم يبذلوا جهداً منظّماً وصارماً لقلب موازينه وسطوته على حياتهم، وعلى أساس هذا المفهوم يكون ويلسون قد أعاد التذكير والدعم للفكرة الأساسية في فلسفة هوسرل الظاهراتية - وأعني بها فكرة القصدية intentionality القائمة على أساس أن الفعاليات الإنسانية هي بطبيعتها مقصودة ومُوجّهة نحو غاية ما، وأن العقل البشري يكون فعالاً ويعمل بإنضباط صارم ومدهش متى مارُسمت أمامه خارطة واضحة المعالم للأهداف المتوخّاة، أما بغير هذا فسوف تستحيل القدرة

العقلية الجبارة خواءً يدفع بصاحبه إلى الضجر المستديم الممتد بلا نهاية. إن هذه الفكرة وحدها تكفي لرفع أكثر من قبّعة كتلويحة إحترام يستحقها ويلسون بجدارة كاملة وبخاصة أن هذه الفكرة لم تأتِ من مجرد التفكّر السلبي وسط حياة الدعة والإكتفاء المادي بل جاءت بعد كفاح مرير وشاق تعلّم منها الكاتب أن تحديد غاية ما للمرء في الحياة ومن ثم العمل الجاد والمنظّم من أجلها لهي الفعالية الأُولى التي تستحق عبء الكفاح المشرّف من أجلها.

هذه ترجمة لمعظم فقرات النص الحواريّ الذي نشرته الكاتبة (لين باربر[٢] Lynn Barber) في قسم المراجعات السيرية بصحيفة الأوبزرفر اللندنية بعددها الصادر في ٣٠ مايو (أيار) ٢٠٠٤ بعد بضعة أسابيع من نشر كولن ويلسون لسيرته الذاتية المعنونة (حلمُ غايةٍ ما Dreaming To Some Purpose).

المترجمة

هذه هي المرة الأولى التي حصل وحاورتُ فيها رجلاً لايتردد في الإعلان الذاتي عن عبقريته، وفي الوقت ذاته هي المرة الأولى التي حاورتُ فيها شخصاً يُفصِح عن نزوعه الفيتيشي الخاص بالتلصّص وإستراق النظرات للثياب الداخلية للنساء، لذا يُعدُّ كولن ويلسون – بناءً على خلفيته هذه – صيداً ثميناً لأي صحفي!!. لم يتوانَ ويلسون يوماً في الإعلان عن عبقريته منذ أن نشر كتاب «اللامنتمي» عام ١٩٥٦ – ذلك العام الذي وجد فيه ويلسون نفسه وقد أطبقت عليه الشهرة بعد

٢– لين باربر: صحفية إنكليزية مولودة عام ١٩٤٤، عملت في صحف كثيرة وتكتب الآن في صحيفة الصنداي تايمز (المترجمة)

أن نهض من سريره ذات صباح. كتب ويلسون كتابه «اللامنتمي» في أروقة قاعة المطالعة بالمتحف البريطاني في الوقت الذي كان يبيت فيه خارج المتحف في كيس للنوم بمنطقة هامبستد هيث، وعمل ويلسون في صباه المبكر وقبل أن يتجاوز السادسة عشرة من عمره في أحد مصانع ليستر بعد أن ترك المدرسة وتجنّب الخدمة العسكرية الوطنية بإدعائه «المثلية الجنسية»، وقد أعاش نفسه بالعمل في مهن عدة بينما كان في الوقت ذاته يواظب على قراءة كل كتاب تطاله يداه فكانت الحصيلة أن كتب كتاب «اللامنتمي» الذي أُشيدَ به على أساس كون ويلسون النظير الإنكليزي لـ (ألبير كامو).

إستحال ويلسون شخصاً يلفّه النسيان بعد أن كان أسداً أدبياً لسنة كاملة بعد نشر كتابه «اللامنتمي»، وكانت الجريمة المباشرة التي أتّهِم بإقترافها هي إنغماسه في إرتياد الحفلات، وإسقاطه تقديم فروض الإحترام الواجبة للكثير من الأسماء الأدبية السائدة، وجماهيريته العريضة الطاغية، ولكن جريمته اللاحقة الأكثر «بشاعة» بين جرائمه المُدّعاة هي كتابته الكثير والكثير جداً من الكتب – مائة وعشرة كتب في أقل التقديرات!! – حول موضوعات مختلفة مثل القَتَلة التسلسليين أو إختطاف الكائنات الغريبة لمدينة أتلانتس المفقودة، وقد عمل النقّاد على مهاجمته بقسوة أول الأمر ثم مالبثوا أن تناسوا أمره حتى أن كتبه لم تحصل على أية مراجعة لسنوات عدة، ولكنه اليوم وهو في الثالثة والسبعين (لابأس من التذكير بأن هذا النص منشور عام ٢٠٠٤، المترجمة) وبعد أن نشر سيرته الذاتية (حلمُ غاية ما) يبدو رجلاً ذا جاذبية فاتنة لايمكن غض الطرف عنها، كما تبدو سيرته هي الأخرى مذهلة، نزيهة وأحياناً جذلة ومرحة من غير تكلّف زائد أو مقصود.

أحببتُ بخاصة في السيرة الذاتية لويلسون أموراً كثيرة مثل إيضاحه

للكيفية التي كان من خلالها (وهو الأستاذ الجامعي في إحدى الكليات الأمريكية) يسترقُ النظر إلى ماتحت التنورات القصيرة لطالباته بمعونة قعر القدحِ الموضوع أمامه!!، ولكن كفاحه العنيد ليغدو كاتباً، والمجاهدة والجَلَد اللّذيْن واظب بهما في العمل على مهنته في الكتابة تبقى مأثرة بطولية السمات ومُلهمة للآخرين بطريقة إستثنائية في غرابتها حقاً وبخاصة إذا ماعلمنا حقيقة أن ناشر كتبه هو ذاته من طلب إليه الكفّ عن الكتابة!!.

مضيتُ للقاء ويلسون في منزله بمنطقة كورنوال حيث مكث هناك وعلى نحو متواصل لما يزيد على الخمسين عاماً، وقد إصطحبَني الرجل من محطة (سانت أوستل) في سيارته الجاكوار العتيقة الطراز، وبدا شخصية أنيسة محببة في بدلته التويد الصوفية الخشنة وشبيهاً لأبعد الحدود بالرجل الذي يظهر في الإعلان الخاص بالترويج لكبريتات الغلوكوسامين!!، وبينما كان ويلسون يستخدم منبه السيارة وهو يناور بخفة بين صفوف السيارات أمامه غدت لهجته غريبة أكثر فأكثر: كان ويلسون مثلاً يستخدم كلمة (أبله fucker) على نحو غريب محتشد بالمقت والإنزعاج ثم كان يختلس نظرة جانبية نحوي ليرى مدى صدمتي بما قال، ولم يكن «الأبله» الذي عناه ويلسون في حديثه سوى (همفري كاربنتر) الذي كان يعدّ لمحاورة ويلسون ثمّ خانه أثناء الحوار، ومضى ويلسون في التعليق على تلك الحادثة قائلاً: «أنجزنا عملاً جيداً في حوارنا كما ظننتُ حينها رغم أنني لم ألحظ أن همفري راح يغط في نوم عميق في حين كنت أنا منهمكاً في توضيح ماكنت أعنيه بعبارة (الوجودية غير المتشائمة)!!». «كم هو مرعب هذا الأمر!»: هكذا عقبتُ على كلام ويلسون في محاولة مني لتجنيبه الخوض في موضوعة (الوجودية غير المتشائمة) مهما كلّفني الأمر من جهد.

كان مبعث راحة عظمى لنا عندما بلغنا منزل ويلسون ذا الطابق الواحد حيث قابلت زوجته (جوي) التي كانت شخصاً ودوداً طيباً يبعث على الثقة ولايمكن أن يتفوه بمفردات على شاكلة «أبله» أو مايماثلها. إنطلقت جوي على الفور في جولة نشاط صاخب وهي تعدّ القهوة وتبدي آيات الإعتذار بشأن الببغاء المتقافز في أرجاء الغرفة التي كانت – حالها حال منزل ويلسون بأكمله – محتشدة بالكتب التي تكاد تلامس السقف إلى حد بدا لي فيه أن بإمكان المرء إزالة الجدران من غير أن يتهدّم المنزل لأن الكتب كانت بمثابة جدران حاملة إضافية له!!.

لم يحصل مرة أن رمى ويلسون بكتاب ما جانباً، وهو يحسب أن لديه ماينوف على الثلاثين ألفاً من الكُتب المرتبة بعناية حسب موضوعاتها ومؤلفيها، وقد وجدت بعضاً من تلك الكتب موضوعة في سقائف مرصوفة في البستان المحيط بالمنزل: سقيفة للكتب الخاصة بالجريمة، وسقيفة لكتب الاجسام الطائرة UFO، وسقيفة خاصة بكتب السيَر (البيوغرافيا)، وثمة سقيفة تضمّ كل أعمال كولن ويلسون. كان ويلسون آنذاك ينوي إضافة سقيفة ثانية لأعماله وسط أشجار البستان المحيط بالمنزل غير أن جوي زوجته عارضته في هذا الأمر بشدة، ولم يكن ويلسون يخفي طموحه وآماله العريضة في أن يتحول المنزل مع سقائف الكتب إلى متحف لأعماله «لأن الناس سيرغبون على الأرجح في رؤية السقائف والمنزل مثلما هو الحال مع كوخ ديلان توماس» هكذا يعلّق ويلسون ثم يضيف وهو يرى تعبيرات وجهي «على الرغم بالطبع من أن هذا الأمر ليس واجب التحقق».

كان التوقيت الواضح والمناسب لويلسون في إصدار سيرته الذاتية هو عام ٢٠٠٦ – الذكرى السنوية الخمسون لإصدار كتاب «اللامنتمي»، لكن ويلسون وكعادته في كل مرة كان مضغوطاً في حاجته الماسة إلى

المال لذا عمد إلى نشر سيرته الذاتية مع أول تلويحة بمقدمة مالية عرضها عليه ناشر. إن الفضيلة التي تحوزها السيرة الذاتية – كما يُفصِح ويلسون – هي أنها تمكّن النقّاد من تحسس وبالتالي معرفة طبيعة التداخل المحكم الذي يجمع أعماله كلّها، ولايتردد ويلسون في الإعتراف بأنه كتب كتباً كثيرة في موضوعات كثيرة وهو أمر تسبّب في إشاعة الإرتباك بين الناس، ثم يضيف «لكن الناس باتوا يرون اليوم في أعمالي موضوعة أساسية واحدة. جعل (وليم فوكنر) عمله يظهر كأنتولوجيا متنقلة قابلة للحمل عام ١٩٤٧ وعلى أثر تلك الأنتولوجيا بات فوكنر فجأة كاتباً ذائع الصيت وحقق أعلى المبيعات كما حاز على جائزة نوبل، لذا يمكن عدُّ سيرتي الذاتية نوعاً من ويلسون المتنقل بين الناس».

الجزء الأكثر إثارة في السيرة الذاتية لويلسون هو مايتعلق بالمادة التي تتناول الحقائق الوقائعية، وكفاحه المبكّر ليكون كاتباً، وعلاقته مع جوي وأطفالهما، لكن الأمور تنحرف بعض الشيء عن سياقها السائد متى ماتناول ويلسون أفكاره الخاصة: إن فلسفة ويلسون هي وجودية بصورة أساسية مع بعض الإضافات غير المعهودة في الأدبيات السائدة والتي يشخّصها ويلسون بإستخدام مفرداته الخاصة: المَلَكة إكس Faculty X، التجربة الذروية Peak Experience، الرجال ذوو النصف الدماغي الفعّال الأيمن، نسبة الخمسة بالمائة المتسيدة، الفئران الملوك،،، الخ (ثمة شروح تفصيلية لكلّ من هذه المفاهيم في سيرة ويلسون الذاتية، المترجمة)، وتبدو تلك القائمة من الإصطلاحات المفاهيمية تأسيساً لمحاولة تصنيف المشاعر والسلوكيات الإنسانية من قبل رجل مرّيخي لم يسبق له أن إلتقى أحداً من السكّان الأرضيين!! وفي هذه الجزئية يكمن بعض الوهن في أفكار ويلسون مثلما تكمن فتنته أيضاً لأنه لايُقيم إعتباراً كبيرا لما يردّده الآخرون بشأنه، لذا لن

يكون أمراً غريباً أبدا أن يجيب على سؤالي له بشأن تواضع ذكائه العاطفي بإبداء إمارات الموافقة على الفور وأعقب ذلك بالقول «نعم، ماتقولينه صائب إلى حد معقول جدا».

كان ويلسون شخصية إنطوائية في طفولته و لم يكن يلقى هوى في التعامل مع الناس الآخرين، وربما كانت حالته ستُشخّصُ اليوم على أنها متلازمة أسبرغر[٣] Asperger's Syndrome. يعلق ويلسون بشأن هذه المرحلة من حياته قائلاً « لم تكن طفولتي لتثير أية دهشة لدي و لم أتعمّد القطيعة مع الناس، لكن الآخرين – ومثلما أوضحت في اللامنتمي – هم من خلقوا المشاكل لديّ من خلال دسّ أنوفهم في حياتي سواء قبلت أم لم أقبل، وكان جلّ ما أرادوه هو إخراجي من عالم الأفكار والتجريدات المفاهيمية العقلية التي وجدت أعظم اللذّة في البقاء معها. كنت خلال سنوات مراهقتي لامنتمياً ذا نزعة هروبية وإنكفائية كما كنت رومانتيكياً كاملاً وكان عالمي الأثير هو الكتب حسب، وكان الشعور السائد الذي تلبّسني آنذاك شبيهاً بشعور آكسل Axel في المسرحية الشهيرة، وكنت لا أفتأ أردّد مثلما كان آكسل يفعل دوماً «أما بالنسبة إلى العيش فذاك أمر يمكن لخدّامنا أن يفعلوه نيابة عنا!!»، لكن الأمر كله طاله تغيير شامل عندما بلغت السادسة عشرة وإكتشفت رابليه Rabelais حيث غمرَني فجأة ذلك الشعور الرائع المحبّب ومضيت أردد «ياإلهي، الحياة طيبة برغم كل شيء».

٣– متلازمة أسبرغر: هي إحدى إضطرابات طيف التوحد ويظهِر المصابون بهذا المرض صعوبات كبيرة في تفاعلهم الإجتماعي مع الآخرين مع تواتر رغبات وأنماط سلوكية مقيدة ومكررة، والمرض يختلف عن غيره من إضطرابات طيف التوحد من ناحية الحفاظ النسبي على استمرارية تطوير الجوانب اللغوية والإدراكية لدى المريض. (المترجمة)

كان الجنس وبشكل ما خلاصاً مُنقذاً لليافع ويلسون الذي إبتغى معاشرة الفتيات بنفس القوة التي كان مدفوعاً بها للحديث معهنّ، وقد كان محظوظاً تماماً في هذا الأمر: عندما كان ويلسون في الثامنة عشرة إلتقى فتاة مغوية بعمر الرابعة عشرة وقد منحته تلك الفتاة تعليماً جنسياً معتبراً، ثم إلتقى بزوجته الأولى (بيتي) التي صيّرته والداً وهو في التاسعة عشرة. إستطابت روح ويلسون لفكرة كونه متزوجاً وإندهش كثيراً لهذا الأمر على الرغم من أنه لم يحبّ فكرة الأبوة (هو يحبّها اليوم بعد أن صار له أربعة أولاد وخمسة أحفاد).

ثمة مشهد باعث على المرح وبشكل غير مقصود في سيرة ويلسون الذاتية عندما يعتزم قضاء أحد أيام أعياد الميلاد متأملاً ثم سرعان مايغدو غاضباً بعد أن تقاطع بيتي خلوته لتطلب منه الإعتناء بإبنهما رودريك، وقد إنفصلا سريعاً بعد تلك الحادثة ثم عاودت بيتي ظهورها في حياة ويلسون بعد نشره كتاب «اللامنتمي» ولكنه كان حينذاك مغرماً بـ (جوي)، ولاينفك ويلسون يردد دوماً «بيتي هي الشيء الوحيد الذي ماإنفكّ يثقل ضميري».

إلتقى ويلسون بـ(جوي) (التي ستصبح زوجته المستقبلية، المترجمة) في واحدة من أعماله الوقتية القصيرة التي إعتاد العمل بها في صباه: كان ويلسون يعمل آنذاك مساعداً لبائع في أحد المحلات خلال أعياد الميلاد في حين كانت جوي مسؤولة عن تحصيل النقود، وقد شعر ويلسون بإنجذاب فوري نحوها وربما يعود السبب في ذلك – جزئياً على الأقل – لكونها تنتمي إلى الطبقة المتوسطة، ويعلق ويلسون بشأن هذا الأمر «كنت أعرف ومنذ زمن ليس بالقصير عدم قدرتي على تحمل أية فتاة تتحدث لهجة ليسترية (أي لهجة منطقة ليستر التي نشأ ويلسون وسطها، المترجمة) أو أية لهجة محلية أخرى، ولكن عندما سمعتُ

جوي تتحدث فكّرت قائلاً «واااااو، شيء ساحر، هذا هو بالضبط ماأريده»، وعندما مضى ويلسون في سؤال جوي «أية كتب تحتفظين بها على رفوف غرفتك؟» أجابت بأنها تحتفظ بكتب لكلّ من ييتس، يوليسيس، بروست (بالفرنسية)، وحينها فكّرتُ «ياإلهي!!، هذه هي الفتاة التي أبتغيها حقاً» إذ لم تكن بيتي تقرأ أي شيء على الإطلاق!!!.

عندما كان ويلسون يتحدث عن جوي كنت أنا لاأكف عن القلق خوفاً من أن تعاود جوي القدوم إلى الغرفة ثانية، ولكنني علمت لاحقاً أنها غدت عصية على الإحراج الذي يمكن أن يتسبّب به زوجها، وأنها صارت تعني كل شيء بالنسبة له - وسيلة تواصله الوحيدة مع العالم الحقيقي. لم يكن لدى ويلسون أي أصدقاء مقرّبين - أو ربما القليل منهم حسب - وبخاصة بعد أن أقلع عن عادة الشرب بسبب جلطة دماغية خفيفة ألّمت به العام الماضي ولم يعد يرتاد الحانة أبداً (أجريَ هذا الحديث عام ٢٠٠٤، المترجمة). إعتاد ويلسون إرتياد تجمع شبيه بنادٍ للمعجبين به أيام السبت، وكان ذلك النادي قد إعتاد إخراج مطبوعة فصلية تدعى (فصلية كولن ويلسون) لكنه لم يعد يزور ذلك النادي ولكن قد يقوم بعض مريديه بزيارته أحيانا.

أبدى ويلسون سعة صدر إستثنائية غير معهودة مع هؤلاء المتمركزين حول ذواتهم أثناء الحديث، وكان سعيداً أيما سعادة وفي كل الأوقات عندما كان ينخرط في نقاشات مطولة بشأن نظريات تختص بموضوعات عدة، ولكنه من جانب آخر كان يفتقر إلى آليات التواصل الإجتماعي مع الناس (بإستثناء أفراد عائلته بالطبع).

إعتاد ويلسون على القول بأنه وضع خططاً للعيش ثلاثمائة سنة ولكنه بات أكثر تواضعاً بعد أن داهمته الجلطة الدماغية الخفيفة وغدت

رغبته أن يعيش حتى سن الثالثة والتسعين - السن التي توفي فيها كاتبه الأحبّ إلى نفسه: جورج برناردشو. لكن ماالذي توقع ويلسون أن تكتب عنه أخبار الوفيات في الصحف؟، يجيب ويلسون قائلاً «لاأولي أي إهتمام لهذا الأمر، وقد سبق لي القول في ختام كتاب سيرتي الذاتية الأولى (رحلة نحو البداية): (أحسب نفسي الكاتب الأكثر أهمية بين كُتّاب القرن العشرين، وسأكون أحمقاً إن لم أعلم هذه الحقيقة وجباناً إن لم أصرّح بها)، ولازلت مؤمناً بهذا القول حتى اليوم، وربما - ومع القليل من الحظ - فإن العالم سيقتنع بهذه الحقيقة ربما في اللحظة التي أواجه فيها الموت!!».

هل يظن ويلسون أنه إمتلك تأثيراً متعاظماً في عصره بحسبانه فيلسوفاً؟، «أوووووه، كلا أبداً.» ثم يمضي في القول «لطالما قالت لي دافني دو مورييه[٤] Daphne Du Maurier - التي عرفتها بعدما إنتقلنا إلى كورنوال - أن أي كاتب حاز نجاحاً عظيماً لابد أن يجد السنوات العشر اللاحقة لنجاحه أمراً عسيراً للغاية بعدما تأتي عليه

٤- دافني دو مورييه: كاتبة روائية ومسرحية بريطانية عاشت في الفترة ١٩٠٧ - ١٩٨٩ ومُنحت لقب ليدي لذا تسمّى أيضاً (الليدي براونغ). تُصنّف في طائفة الكتّاب الرومانتيكيين وقلما تنتهي رواياتها بنهايات تقليدية سعيدة إلى جانب كونها حافلة بالموضوعات الفائقة للطبيعة. أهمل النقاد أعمالها طويلاً ثم مالبثوا أن إنتبهوا لها وحققت أعلى المبيعات بعد ذلك. من أعمالها المهمة (الطيور The Birds) التي ألهمت المخرج العالمي (ألفرد هيتشكوك) فحوّلها إلى فلم ذائع الشهرة عام ١٩٦٣، ومن المثير معرفة أن هجمات الطيور في الرواية تحصل أول الأمر في بلدة كورنوال التي سكنتها الكاتبة - وكولن ويلسون كذلك - ومن ثم تتوسع لتشمل كامل الجزيرة البريطانية. أحرِق جسد الكاتبة بعد وفاتها بناء على وصيتها ونثِر رماده قريباً من منزلها. (المترجمة)

أوقات لايكاد يوليه أحد فيها أي إهتمام أو ذكر. بالنسبة لي لاأظن أن عشر سنوات تصح على حالتي، لاأكاد أصدق ذلك! لقد تمّ نسياني وتجاهلي لما يزيد على الخمسين سنة وكان ذلك أمراً غير مشجّع للغاية ولكنني تعلمتُ السباحة بعكس التيار السائد، والآن بعد أن أنجزت سيرتي الذاتية الجديدة هذه نظرت إليها وقلت: ياإلهي، هذا كتاب جيد للغاية! الآن سيرون ماالذي بلغته، الآن سيرون الصورة الشاملة لأن كل شيء عنّي قد إحتواه حقاً هذا الكتاب. هذا الكتاب هو حياتي!!».

إعادة إكتشاف حسّ الدهشة المخبوءة في أعماقنا:

حوارٌ مع الكاتب الرؤيوي إرنستو ساباتو

معلّمي الأكبر: هذا هو الوصف الذي أراه منطبقاً تماماً على الكاتب (إرنستو ساباتو Ernesto Sabato)، بل أنني أرى الرجل مستحقاً ليكون أحد (غوروهات) الإنسانية على مرّ العصور.

ولد إرنستو ساباتو في الرابع والعشرين من يونيو عام ١٩١١ في مدينة روخاس – مقاطعة بوينس أيرس – الأرجنتين، وفي عام ١٩٢٩ التحق بكلية العلوم الفيزيائية والرياضيات بجامعة لا بلاتا القومية، وكان أحد الناشطين في حركة الإصلاح الجامعية. أختير عام ١٩٣٣ لمنصب السكرتير العام لإتحاد الشباب الشيوعيين، وفي خلال دورة عن الماركسية تعرف على (ماتيلدا كوسمينسكي ريختر): الطالبة ذات السبعة عشر عاماً والتي تركت منزل والديها لتعيش معه، ولكن في عام ١٩٣٤ بدأ يشعر بعدم الثقة في الشيوعية وفي ديكتاتورية ستالين ، وعندما تنبه الحزب لذلك التغير قرر إرساله لمدة سنتين إلى المدارس اللينينية في موسكو التي كانت طبقاً لكلمات ساباتو (مكاناً حيث يتعافى الأشخاص أو ينتهي بهم الأمر في معسكرات العمل أو في أحدى مستشفيات الأمراض النفسية).

في عام ١٩٣٨ حصل ساباتو على الدكتوراه في الفيزياء من جامعة

لابلاتا القومية، وفي عام ١٩٣٩ إنتقل إلى معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT قبيل أندلاع الحرب العالمية الثانية، وفي عام ١٩٤٠ عاد إلى الأرجنتين من جديد ولكنه كان قد قرر ترك المجال العلمي؛ غير أنه عاد ليخدم كأستاذ في جامعة لابلاتا. في عام ١٩٤٣ – وبسبب أزمة وجودية قاسية الوطأة – قرّر أن يتقاعد نهائياً من المجال العلمي ويكرّس نفسه للأدب والرسم ثم استقر بعد ذلك في بانتانيو – قرطبة ليعيش في مزرعة بدون وجود ماء ولا كهرباء ليتفرغ للكتابة وحدها.

توفي ساباتو بمنزله في الصباح الباكر من يوم ٣٠ أبريل (نيسان) عام ٢٠١١ – قبل أن يكمل المائة عام بخمسة وخمسين يوماً – بعد إصابته بالتهاب رئوي إستمر لبضعة أشهر.

يعرَفُ من أعمال ساباتو ثلاثيّته الروائية:

– النفق (١٩٤٨)

– عن الأبطال والقبور (١٩٦١)

– ملاك الجحيم (١٩٧٤)

وله العديد من كتب المقالات المنشورة.

***

أظن أن من المناسب إلقاء بعض الضوء على رؤية ساباتو للمستقبل الإنساني ومصير مجتمعاتنا البشرية وبحسب ماورد في كتابه (الممانعة)[٥]:

يغادر أرنستو ساباتو الروائي والفيزيائي والمفكر موقع الروائي في

٥– أرنستو ساباتو: كتاب (الممانعة)، ترجمة وتقديم: أحمد الويزي – كتاب مجاني صدر مع مجلة «الرافد» في عدد ديسمبر ٢٠١٠ التي تصدر عن دائرة الثقافة والإعلام – حكومة الشارقة. (المترجمة)

كتابه «الممانعة» مقترِحاً نصوصاً وأفكاراً ترمي إلى إيقاظ البعد الإنساني فينا ويخبرنا بوضوحٍ أنّ شرط تلك اليقظة لا يتم إلا إذا كنا نرغب حقاً في حياة أخرى ممكنة ولدينا المحفزات الكافية لتغيير المسار وسط هذه الأرض اليباب التي تطوقنا سواء في بيوتنا أو مدننا أو مواقع عملنا أو في مؤسسات الحكم التي تحاصرنا وتتحكم بالمصائر، يقول ساباتو: «فلنمنح أنفسنا بعض الوقت، لنحلم بالرفعة التي يمكن أن نصبو إليها مرة أخرى إن نحن تجرأنا على النظر إلى الحياة بطريقة مختلفة عن المألوف». إنّ ما يدعونا إليه ساباتو هو المجازفة بأشياء كثيرة من أجل أن نعيد لشخصياتنا البعد الإنساني الحقيقي الذي افتقدناه، وينعى علينا في عصر الهيمنة العولمية هذا التواصل التجريدي الذي يبعدنا عن جوهر الأمور معتقداً أن تواصلنا المجرد يدعُنا نغوص في لامبالاة ميتافيزيقية جائحة، بينما هناك كيانات خاصة مشخصنة غير مرئية تحتكر السلطة وتنفينا عن واقعنا، فيتساءل: «هل يمضي الإنسان في طريقه التراجيدي إلى خسران إمكانية الحوار مع الآخر؟». جوابنا سيكون نعم وحتماً؛ ففي العالم الافتراضي تتوالد ملايين الأقنعة والأكاذيب والتوهمات والأخيلة الكاذبة والخداع تفضي في معظمها إلى تقليص فرص التعرف الحق على عالمنا المحيط بنا؛ فبين المسافات الحقيقية والسير في الطرقات وبين أحضان العالم الواقعي تحدث اللقاءات المباشرة ويتمكن الإنسان من تأسيس رؤية عقلانية لواقعه ويمتلك إمكانية عقد علاقات المحبة عبر الحوارات الدافئة المباشرة بين البشر، وقد يظن المولعون بالفضاء الإلكتروني أنهم كائنات متصلة مع العالم كله بينما هم في الحقيقة معزولون عن إنسانيتهم والجماعة البشرية. يعقّب ساباتو قائلا: «إن الجلوس أمام شاشة التلفاز بانتظام يؤدي إلى تخدير الحساسية ويثبط الهمة العقلية ويحط من قدر الروح الإنسانية».

لايمكن حسب رؤية ساباتو أن ينحني الإنسان احتراماً لمن يختلسون

أموال الشعب المخصصة للتعليم والخدمات، ويسرق آخرون صناديق مؤسسات المجتمع المدني، لكن المشكلة تكمن كما يرى في الإعلام العولمي؛ فالفضائيات الدولية تقدم اللصوص والقتلة باحترام وتقدير وكأنهم أناس شرفاء يحتفي بهم مقدمو البرامج أمام أنظار الملايين بخاصة الأطفال والمراهقين ممن تبهرهم الشهرة والشخصيات المتأنقة على الشاشة السحرية، ويرى ساباتو أن تقديم هؤلاء في الإعلام واعتبارهم شخصيات مهمة بمستوى الاقتداء والانبهار بدل معاقبتهم «لهو من أكبر الأعمال الأخلاقية المنحطة التي تسهم في جرح مشاعر الناس». يعزو ساباتو إلى أمثال هذا الأداء الاعلامي المزيف للحقائق مدى الإحباط الذي يصيب المجتمعات وهي تقف عاجزة وكأنها تتواطأ مع الأنظمة التي تبيح سرقة حيوات البشر وأحلامهم فتجنح إلى الخنوع والرضوخ أمام هؤلاء الذين يحتقرون القيم الإنسانية ولا يُعاقَبون على جرائمهم وكنتيجة للصمت الموجع لا بد أن يقود إحساس المجتمعات بالإحباط والعجز إلى تبني سلوك الكراهية والنقمة والعنف غالباً للرد على الموجة الجائحة المتمثلة في هيمنة اللصوص وسرقتهم مخصصات التعليم والعلاج والإعمار والتنمية وتسببهم في الانحطاط الشامل للقيم والتنمية والتعليم في بلدانهم.

المترجمة

الحوار

- يُعرَفُ عنك كتابتك العديد من المقالات التي تكشف فيها عن التأثيرات المضادة للإنسانية التي يمكن أن يتسبّب بها العلم والتقنية، ونلمح هذا الميل لديك بخاصة في مجموعة مقالاتك المنشورة عام ١٩٥١ تحت عنوان (رجال وتروس **Men and Gears**). كيف

تأتّى لشخص تلقّى تدريباً علمياً راسخاً مثلك أن يرى الأمور مثلما فعلتَ في كتاباتك؟

– درستُ الفيزياء والرياضيات في بواكير حياتي، وقد منحني هذان الحقلان المعرفيان نوعاً من الهجرة التجريدية والمثالية نحو «الفردوس الأفلاطوني» بعيداً عن الفوضى التي تطبق على خناق عالمنا، ولكنني سرعان ماوجدتُ أن الإيمان الراسخ غير المقيد وغير المشروط الذي يكنّه بعض العلماء لموضوعات الفكر «الخالص» والعقلنة الكاملة والتقدّم المضطرد جعلهم يغضّون الطرف عن (بل وحتى يزدرون) موضوعات إنسانية جوهرية في هيكلة الوجود البشري مثل: طبيعة اللاوعي، والأساطير التي تقع في موضع القلب لأيّ تعبير فني ذي أصالة – أي بإختصار أهمل هؤلاء العلماء «المعقلنون» كل شيء ذي صلة بالجانب (الخفي) من الطبيعة البشرية. من الطبيعي القول أن كلّ هذه الموضوعات المؤثرة كنت أفتقدها بجدية في عملي العلمي الخالص في بواكير حياتي: كنت أفتقد السيد (هايد) الذي يحتاجه كل (دكتور جيكل) ليكون إنساناً ساعياً لمراتب الكمال، ومن جانبي فقد وجدت (السيد هايد) الخاص بي في الرومانتيكية الألمانية وقبلها في الوجودية والسريالية، وحصل في وقت ما من حياتي أن أشحتُ بنظري بعيداً عن خوارزمياتي ومنحنياتيٍ المثلثية ومضيتُ أنظر في وجه البشرية، ومنذ ذلك الوقت لم أسمح لناظريّ بأن يزوغا أبداً عن ذلك الوجه.

- **لكنّ بعضاً من أعاظم الكتّاب المعاصرين وجدوا في أنفسهم القدرة على بلوغ نوع من المصالحة التوفيقية بين العلم والمجالات الإبداعية؟**

– قد يكون الأمر كذلك، لكنّ هذا لايقلّل من شأن قناعتي بأن

عصرنا الحالي بات موسوماً بتعاظم شقة الخلاف بين العلم والإنسانيات – ذلك الخلاف الذي غدا عصياً على أية مصالحة مزعومة؛ إذ منذ عصر التنوير (الأوربي) وأيام الموسوعيين العظماء، وقبل هذا منذ سيادة الفلسفة الوضعية(٦) positivism صار العلم يحقق إنجازات مدهشة لكن في مقابل مايشبه (الهزيمة الأولمبية) التي تنهش في جسد الإنسانية، وباتت سيادة العلم والإرتقاء المصاحب له على معظم القرنين التاسع عشر والعشرين كفيلة بتقزيم الفرد وجعله ليس أكثر من ترس صغير في آلة عملاقة، وأرى أن المنظّرين الرأسماليين والماركسيين ساهموا جميعاً في ترسيخ هذه النظرة المشوّهة والباعثة على الحزن: نظرة الفرد الذي «يذوب» في الجموع حيث يُختَزَلُ شقاء الروح وعذابها المروّع إلى محض إنبعاثات إشعاعية يمكن قياسها فيزيائياً!!

- **نعم، بل وحتى في القرن التاسع عشر نما تيار فلسفي راح يُسائلُ الصرح الفلسفي الشاهق الذي أنشأه هيغل وأناخ به على الفرد حتى كاد يسحقه. يحضر هنا كيركيغارد الذي كتبتَ عنه مطوّلاً وبكثافة...**

– كيركيغارد هو المفكّر الأول الذي طرح السؤال الإشكالي حول أيهما له العلوية والأسبقية: العلم أم الحياة؟ وقد أجاب من جانبه

٦– الفلسفة الوضعية : إحدى فلسفات العلوم التي نشأت على يد الفيلسوف والعالم الاجتماعي الفرنسي الشهير أوغست كونت. ترى هذه الفلسفة أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة المستمدة من التجربة الحسية والمعالجات المنطقية والرياضياتية لبيانات تلك التجربة التي تعتمد على الظواهر الطبيعية الحسية وخصائصها والعلاقات بينها والتي يمكن التحقق منها من خلال الأبحاث والأدلة التجريبية. نشأت هذه الفلسفة كنقيض لكلّ من اللاهوت والميتافيزيقيا اللذين يعتمدان المعرفة الاعتقادية غير المبرهنة.

وبصرامة قاطعة أن الحياة تأتي في المقام الأول وتتقدّم على كل ماعداها، ومنذ ذلك الحين راحت الأشياء التي يجعلها العلم في موضع المركز في الكون تُزاحُ لصالح إحلال الفرد - كما نراه أمامنا - محلّها؛ الأمر الذي قاد لاحقاً إلى ذيوع أفكار (كارل ياسبرز) و(مارتن هايدغر) والفلسفة الوجودية للقرن العشرين التي ماعاد فيها الفرد مراقباً علمياً نزيهاً للحوادث حسب بل صار يُنظر له كذات فيزيائية مجسدة «قُدّر لها أن تموت...» وهو ماكتبت عنه وأراه أصلٍ ومصدر كل المأساة والميتافيزيقا البشرية وأعلى أشكال التعبير الأدبي وأكثرها رقياً وأهمية.

- **ولكنها ليست الأشكال الوحيدة بالتأكيد؟**

- بالطبع هي ليست الأشكال الوحيدة للتعبير الأدبي، ولكني أراها - بقدر مايختصّ الأمر بي - الأشكال التعبيرية الأكثر أهمية بسبب البعد المأساوي والميتافيزيقي المُفارق (الترانسندنتالي transcendental) الذي تنطوي عليه: يمكن للمرء في هذا الموضع مثلاً أن يدقق النظر في عمل دوستويفسكي الموسوم (مذكرات من العالم السفلي) - تلك الخطبة اللاذعة التي وسمت بكراهيتها الجنونية العصر الحديث وطائفة العابدين لفكرة التقدم المضطرد.

- **إذن إنتاجنا الأدبي يمثل منقذاً في وضعنا الراهن؟**

- نعم، لأن الرواية يمكنها التعبير عن تلك الموضوعات التي هي بعيدة عن متناول الفلسفة أو المقالة مثل شكوكيّاتنا المؤلمة بشأن الله، القدر، الأمل، معنى الحياة...

الرواية من جانبها توفّر إجابات لكل أنواع الأسئلة البشرية (المأساوية والميتافيزيقية)، وهي لاتفعل هذا الأمر بسذاجة من خلال التعبير عن الأفكار حسب بل من خلال الرمز والأسطورة ومحاولة ترسيم الخواص

السحرية للفكر الإنساني. إن كل شخوص الروايات العظيمة هم حقيقيون بقدر حجم الحقيقة التي يحملها «الواقع» ذاته: هل يمكن عدّ (دون كيخوته) غير حقيقي؟ إذا كان الواقع يحمل صلةً ما بفكرة (الدوام الإستمرارية) فإن شخصية (دون كيخوته) التي خلقها خيال سرفانتس هي حقيقية أكثر بكثير من تلك الأشياء التي تحيط بنا لأنها (أي دون كيخوته) شخصية خالدة لايقوى عليها الفناء.

- **إذن الأدب يفسّر الواقع ويؤوّلهُ بشكل ما؟**

– لحسن حظّنا فإن الشعر والأدب والفن لم تدعي يوماً أو تعمل على سلخ العقلاني من اللاعقلاني، أو المحسوس من العا لم المفاهيمي الذهني، أو الحلم من الواقع: إن الحلم والأسطوريات والفن لها مصدر مشترك في اللاوعي البشري الجمعي، وهي خليقة بكشف عا لم لانمتلك وسائل (فيزيائية) قادرة على التعبير عنه. أن من السخف البيّن سؤال فنان – مثلاً – بشأن توضيح ما لعمله: هل يمكنك تخيّل (بتهوفن) وهو منغمر في تحليل سيمفونياته، أو (كافكا) وهو يسهب في شرح ماعناه بالضبط من وراء كتابة عمله المعنون (المحاكمة)؟ إن الفكرة القائمة على أساس أن كل شيء يمكن توفير تفسير عقلاني له هي العلامة الفارقة المميزة للعقلية الوضعية الغربية التي تطبع بطابعها المعياري عصرنا الحديث – العصر الذي يفرط في إعلاء شأن وقيمة كل من العلم والعقلنة والمنطق على الرغم من أن هذا العصر لم يشغل سوى مدة زمنية وجيزة في مجمل التأريخ الإنساني.

- **يبدو الأمر وكأنك ترى في عصرنا الحالي الطور الأخير من خطّ تطوري للفكر الحديث بدأ في منتصف القرن التاسع عشر وإنتهى مع عصرنا الحالي؟**

– لاينبغي أبداً الخلط بين (الموضات) الأدبية والإتجاهات الكبرى في الفكر: في خضمّ الحراك الضخم والمأساوي للأفكار ثمة مواضع إرتقاء وتراجع مثلما توجد مسالك إلتفافية وتيارات فكرية معاكسة للتيارات الرئيسية، ومن الواضح أننا نشهد اليوم نهاية حقبة رئيسية وبتنا نعيش في أتون أزمة حضارية نشهد فيها نوعاً من مجابهة يومية لاتلين بين النزوعات الشغوفة الخالدة والنظام (الأرضي) المفروض فرضاً، بين الرثاء المستعجل للموت والـروح التوّاقة للأبدية، بين النزوعات (الديونيسيّة Dionysian) وتلك (الأبولونية[٧] Apollonian).

- **هل يمكن أن نجد حلاً لهذه الأزمة الحضارية؟**

– الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها تفادي هذه الأزمة المروّعة هي بإختطاف الإنسان الذي يعاني وسط دوامة العيش بعيداً عن مخالب الآلة

٧– النزوع الأبولَوني: هو الرغبة في الوضوح والنظام، ويرمز لهما بأبولو (إله الشمس) الاغريقي، وهو منبع للفن الكلاسيكي ويتسم بالاعتدال والتناغم ومعرفة الذات، ويتحدد بقواعد واضحة منها (نكران الذات، بطولي، جاد، كلاسيكي، حواره مثالي شعري، شخصية نمطية..)، أمّا النزوع الديونيسي فهو دافع بدائي غير عقلاني نحو الفوضى ويرمز له بإله الخمر (ديونيسيوس) ويمثله الفن الرومانسي، وتحكمه في العادة السمات التالية: (عاطفي، هوائي، لعوب، محتال) ويخرج عن القواعد المحددة (الرتابة، التكرار، الهدوء الثابت، الرعب عنده مماثل للإنفعال الجمالي. يعود أصل هذين النزوعين إلى نيتشة الذي كتب عنهما في كتابه (نشاة المأساة) المنشور عام ١٨٧٢ والذي عرض فيه نظرية ثورية بشأن طبيعة الحضارة الإغريقية، ورأى نيتشة في نظريته تلك بأن فهم تلك الحضارة يتمّ عندما يُنظّر إليها باعتبارها ناتجاً لصراع جدلي جوهري بين النزوعين الديونيسي والأبولوني.

العملاقة الجهنمية التي مافتأت تطحنه كل يوم، ولكن ينبغي أن لاننسى أبداً (وبخاصة ونحن نترقّب مقدم الألفية الجديدة) أن العصر لاينتهي في اللحظة ذاتها عند الجميع: لنتذكر مثلاً القرن التاسع عشر وفي خضم الإنتصارات الباهرة للعلم التي بدا معها الإرتقاء المستديم أمراً حتمياً يبشر بسيادة الإنسان – في تلك اللحظات الثورية من التقدم والإنتصارات كان ثمة مفكرون وكتّاب من أمثال دوستويفسكي ونيتشة وكيركيغارد نُظِر إليهم وكأنهم «مغرّدون خارج السرب» لأنهم – وبرغم كل النزعة التفاؤلية المفرطة التي غمرت علماء ذلك العصر – أبصروا نذير شؤم مخبوء في كوارث قادمة لامحالة – تلك الكوارث التي أفلح كل من كافكا وسارتر وكامو في رسم معالمها لاحقاً.

- **هل هذا هو السبب الكامن وراء رفضك لمفهوم «الإرتقاء» في الفن؟**

– لايمكن للفن أن يرتقي بأكثر ممّا تفعل الأحلام وللأسباب ذاتها: هل بإستطاعة أحد أن يصرّح بالقول أن كوابيس معاصرينا من بني البشر هي أكثر «رقياً» من أنبياء الكتاب المقدّس؟ يمكننا القول أن رياضيات آينشتاين تتفوّق على تلك التي إستخدمها أرخميدس، ولكن سيكون من سخف الكلام القول أن (يوليسيس) جويس تتفوّق على (أوديسا) هوميروس. نقرأ في أحد أعمال بروست أن إحدى شخصياته تمّ إقناعها بأن ديبوسي مؤلف موسيقي أفضل من بيتهوفن لمحض أنه وُلِد بعد بيتهوفن وليس لأي سبب آخر!! ولاأظن أن أي امرئ – يحتاج خبرة موسيقي ضليع ليدرك المفارقة الساخرة التي إنطوت عليها عبارة بروست. يتطلع كل فنان طموح نحو مايمكن توصيفه بِـ (المطلق) أو – على الأقل – بنتفة من المطلق: يطمح أن يكون نظيراً لنحّات مصري في عهد رمسيس الثاني، أو فناناً إغريقياً في العصر الكلاسيكي، أو بنّاءً مثل

دوناتيلّلو، وهذا هو مايفسّر سبب غياب مفهوم (الإرتقاء أو التطور) في الفن واقتصار الأمر فيه على التغيّر والإنعطافات الجديدة التي لايكون باعثها الوحيد حساسيات كلّ فنان حسب بل يعزّزها ويدفع باتجاهها الذائقة والرؤية الصريحة السائدة في حقبة ما أو ثقافة ما. ثمة أمر واحد – على الأقل – يمكن البوح به بثقة مؤكدة: لايمكن لأي فنان أن يكتسب أفضلية حيازة القيمة المطلقة المرتبطة بالمسعى الفني من فنان آخر لمجرّد كونه وُلِد في زمن لاحق.

- **إذن أنت لاتعتقد بإمكانية وجود قيمة جمالية كونية؟**

– إن نسبية التأريخ تنعكس بأفضل مايمكن في الجماليات السائدة: كل حقبة زمنية تحوز قيمة مهيمنة من نوع ما (دينية، إقتصادية، ميتافيزيقية،،) تلقي بظلالها على كل القيم الأخرى؛ إذ يمكن القول مثلاُ أن الجماعة البشرية ذات الثقافة الدينية المسكونة بفكرة «الخلود الأبـدي» ترى أن عظمة رمسيس الثاني المضمّنة في المخطوطات الهيروغليفية تنطوي على (حقيقة) أكبر من أي نصب حقيقي نراه بأعيننا. يُرينا التأريخ أن الجمال والحقيقة قيمتان يعتريهما التغيير من حقبة لأخرى (مثلما حصل مع ثقافتي السود والبيض) وذلك بسبب إختلاف المعايير المرجعية التي تقوم عليها كل ثقافة، ويمكن أن يطال التغيير شهرة الكتّاب والفنانين والموسيقيين ويجعلها تتأرجح مثل البندول.

- **إذن – مع الحال الذي وصفت – لن يكون ثمة مسوّغ للحديث عن أفضلية ثقافة على أخرى؟**

– نحن اليوم في الأشواط الأخـيرة من مسيرة طويلة إجترحتها اليقينيات المغرورة للفلسفة الوضعية والفكر التنويري بعامة، وإذا

ماتتبّعنا عمل (ليفي برول[8] Levy-Bruhl) سنجده يعترف بنزاهة كاملة أنه لم يجد - بعد أربعين سنة من البحث الجاد والمعمّق - أي «إرتقاء» مزعوم في الإنتقالة الثورية من الفكر السحري إلى الفكر المنطقي، وأن الفكرين معاً لابد أن يتعايشا مع الإنسان؛ لذا فإن هذا الأمر يستوجب معاملة كل الثقافات على قدم المساواة وتقديم فروض الإحترام والتقدير ذاتها لها جميعاً، وربما نلمح بداية شيوع هذا التوجّه بعد أن أصبحنا نخلع الإحترام الواجب والعدالة المستحقة للثقافات التي لطالما وسمناها بوصف ملطّف هو (الثقافات البدائية) كبديل عن أوصاف قاسية تكتنزها دواخلنا.

- **أنت غير سعيد بنوعية التعليم الذي تقدّمه المدارس والجامعات في وقتنا الحاضر. ماالذي تراه مُفتقَداً في هذا التعليم؟**

- عندما كنت يافعاً تشكّلت شخصيتي المدرسية على أساس إبتلاع «جبل» هائل من الحقائق التي سرعان ماانتهت في بحر النسيان. في نطاق الجغرافيا - على سبيل المثال - بالكاد أتذكر (رأس الرجاء الصالح) و(رأس هورن) وربما ساعدني على تذكرها ترددادها في الصحف. قال أحدهم يوماً أن الثقافة هي مايتبقى فيك بعد أن يُتاح لك نسيان كل ماسواها (غالباً ماينسّب القول إلى آينشتاين في الإقتباسات المتواترة عنه، المترجمة). بالنسبة إلى الكائن الإنساني يعني التعليم الحقّ أن

٨- لوسيان ليفي - برول (١٨٥٧ - ١٩٣٩): فيلسوف وعالم اجتماع وأعراق (أنثولوجيا) فرنسي له بحوث متميزة في العقلية البدائية. كان أستاذاً بجامعة السوربون منذ ١٨٩٩. أهم كتبه:

- الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية، ١٩١٠
- العقلية البدائية، ١٩٢٢

يكون لذلك الكائن دورُ ما في عملية التعلّم وفي الإكتشاف والإختراع المُبدعين، وإذا ماأريد لجماعة من الناس أن ترتقي قدماً فينبغي لهم أن يشكّلوا آراءهم الخاصة حتى لو حصل أحياناً إرتكاب أخطاء قد تقود للعودة من حيث شرعوا عند خط البداية؛ ولكن تظل الموضوعة الحاسمة أن هؤلاء في حاجة مستديمة لإستكشاف مسارات جديدة وتجريب طرائق غير مطروقة، وبعكس هذا سينتج نظامنا التعليمي – في أحسن أحواله – طائفة من المتثاقفين المحنّطين أو – في الأحوال الأسوأ – ديدان كتب أو ببغاوات لايجيدون شيئاً سوى ترديد عبارات جاهزة من تلك التي حشيت أدمغتهم بها. إن الكتاب وسيلة سحرية مدهشة لاحدود لآفاقها بشرط أن لايتحوّل معضلة تعترض طريقنا وتمنعنا من البدء في كشوفنا الخاصة.

- **كيف ترى دور المعلّم في ضوء ماقلته سابقاً بشأن التعليم؟**

– إذا ماتناولنا الأمر من ناحية المقاربة الإشتقاقية فإن التعليم يعني تطوير ماهو موجود في حالة جنينية كامنة وإدراك مكامن القدرة المخبوءة فيه، وهذا الواجب الرفيع قلّما يتحقق ويرتقي لمديات مثالية من جانب المعلّم؛ الأمر الذي أرى فيه مصدراً لكل الإخفاقات التي تعانيها نظمُنا التعليمية: ينبغي دفع الطلبة وتشكيلهم بحيث لايكفون عن طرح الأسئلة وبحيث يتقبّلون بقناعة كاملة فكرة التعايش مع حالة عدم القبول بإجابات جاهزة ومريحة سواء من قبلهم أو من قبل معلّميهم. ينبغي في كل الأحوال تشجيع الطلبة وتدريبهم ليس على طرح الأسئلة حسب بل على التفكير الذاتي حتى لو لم يقتنعوا بما يطرحه المعلمون عليهم، وإنه لمسألة في غاية الأهمية جعل التلاميذ قادرين على ارتكاب الأخطاء وتقبلها في الوقت ذاته الذي ينبغي على المعلّمين تقبّل الأسئلة

والمقاربات التي يطرحها التلاميذ والتي تبدو «شاذة» أو خارجة على السياق المألوف: إن الحالة العقلية التي تنشأ وسط بيئة ذهنية مثل هذه ستجعل التلاميذ يدركون أن الواقع مفهوم أكثر تعقيداً بكثير من محض ذلك الجزء الضئيل الذي تحتويه معرفتنا البشرية، ثم سنحصد ثمار كل الإيجابيات على نحو تلقائي: ستنشأ بيئة تطرح التساؤلات وتسائل اليقينيات الراسخة، وستتعايش التقاليد مع روح الإبتكار - ذلك المركّب الذي يشكّل هيكل الديناميكية الثقافية، وسترتقي روح تعليمية تتماشى مع ماقاله «كانت»: «لاينبغي تعليم الناس الفلسفة بل ينبغي تعليمهم كيف يتفلسفون» - الطريقة ذاتها التي إعتمدها أفلاطون في (حواراته) التي تعتمد التبادل المعرفي التلقائي والمباشر في سياق طرح الأسئلة النابعة من إدراكنا لجهلنا الجوهري.

- **هلّا أعطيتنا مثالاً أكثر تحديداً لما تعنيه؟**

- حصل مرة ومنذ وقت طويل أن سافرت برفقة عامل غابات في سيارة نوع (جيب) في منطقة باتاغونيا (منطقة طبيعية في جنوب الأرجنتين وشيلي غنية بغاباتها وبالفحم ومعدن البوكسايت الذي يستخرج منه الألمنيوم، المترجمة)، وكان العامل لايفتأ يذكّرني طوال الرحلة بالحجم المخيف الذي تنحسر فيه الغابات مع كلّ حريق يحصل فيها، وقد أسهب الرجل في الحديث عن الدور الدفاعي الذي تنهض به أشجار السرو في الحفاظ على الغابات مقارناً ذلك الدور مع مايقوم به الأبطال الرواقيون المضحون بحياتهم لحماية مؤخرة الجيش؛ إذ تجود أشجار السرو بذاتها وتواجه الحريق بغية تأخيره والحفاظ على الأشجار الأخرى في الغابة. جعلني حديث عامل الغابات أتساءل في دهشة: ماالذي يمكن أن يكون عليه تعليم الجغرافيا إذا تأسّس على فكرة الصراع

بين الأنواع البشرية، وقهر المحيطات والقارات، وسرد تأريخ البشرية الذي يبدو – وعلى نحو مثير للشفقة – مرتبطاً بطبيعة البيئة الأرضية التي تنشأ فيها الجماعات البشرية المتنوعة: بهذه الطريقة سيحوز التلميذ فكرة قريبة من روح المغامرة الحية ومن الصراع المرعب للإنسان تجاه القوى العدوانية للطبيعة والتأريخ بعيداً عن الجسم الثقيل والميت للمعرفة الموسوعية وعن الأفكار الجاهزة المحتواة في الكتب العتيقة ذات الأجزاء الكثيرة التي يغطيها التراب؛ وعلى هذا النحو تغدو المعرفة شيئاً يتم تجديده على الدوام وقادراً على منح التلميذ الشعور المحبّب بالمشاركة والإكتشاف في الحكاية المعمّرة التي تحكي قصة البشرية. إذا أردنا – كمثال – أن نعلّم التلاميذ الجغرافيا المعقدة لأمريكا اللاتينية كتجربة حية بدلاً من حقائق مسطورة في كتاب، ألن يكون من الأجدى والأفضل تعليم تلك الجغرافيا من خلال مغامرات المستكشفين العظام من أمثال (ماجلان) أو الفاتحين المغامرين مثل (كورتيس) – الإسباني فاتح المكسيك، المترجمة –؟ ينبغي تشكيل شخصياتنا بدلاً من محض ملئها بالمعلومات وعلى النحو الذي قاله (مونتين): «التعلّم عن ظهر قلب ليس تعلّماً بأي حال من الأحوال». أي دليل مدهش للجغرافيا وعلم الأعراق البشرية بالنسبة للتلاميذ الصغار يمكن أن يكونه كتاب مثل (حول العالم في ثمانين يوماً) للكاتب (جول فيرن)!! ينبغي أن نوقد شعلة الدهشة والإفتتان في الأحجيات العظيمة التي يحتويها الكون؛ إذ أن كل شيء في الكون يمكن أن يكون مدهشاً لأي شخص متى ماأعمل فيه القدر المناسب من التفكير الشغوف، ولكنها حالة الإعتياد واللامبالاة التي جعلت الأشياء المدهشة عاجزة عن إدهاشنا في حياتنا الحاضرة. ينبغي إعادة إكتشاف حسّ الدهشة المخبوءة في أعماقنا.

• أنت توصي دوماً بنوع من التعليم الذي ينطلق من اللحظة الحاضرة ويمضي باتجاه اللحظة الماضية؟

- أعتقد أن أفضل طريقة لجعل الشباب اليافعين يشغفون بالأدب هو أن نبدأ بالكتّاب المعاصرين الذين تبدو لغتهم ومقارباتهم الأدبية أقرب إلى توجهات اليافعين ومخاوفهم؛ وعندها سيكون في مقدورهم لاحقاً أن يشغفوا بما كتبه هوميروس أو سرفانتس بشأن الحب والموت، الأمل واليأس، العزلة والنزعة البطولية، ويمكن فعل الأمر ذاته مع الموضوعات الأخرى (مثل التأريخ) حيث يمكن تتبّع الجذور الحقيقية لمشكلاتنا الراهنة.

لابد من الإشارة هنا إلى خطأ محاولة تعليم كل شيء؛ إذ يكفي تعليم بضع حكايات ومعضلات يمكن أن تشكّل نواة لبناء هيكل تعليمي، كما ينبغي في الوقت ذاته الإكتفاء ببضعة كتب ولكن بشرط أن يتمّ قراءتها بكل شغف وعاطفة مشبعة، وأظن أن هذه هي الطريقة الوحيدة لتجنّب أن تبدو القراءة مثل التجوّل مشياً على الأقدام في مقبرة من الكلمات!!. القراءة لايمكن ان تكون فعالية منتجة مالم تلامس وتراً حساساً في عقل القارئ، وأرى أن نمط التعليم الشائع هو نمط شبه موسوعي كذوب مرتبط أرتباطاً وثيقاً بالكتاب حسب - حالة أرى فيها نوعاً من موت مأساوي. نحن ببساطة نتصرّف كما لو لم تكن ثمة ثقافة قبل غوتنبرغ!!.

• لطالما أشرتَ لسنوات طويلة إلى المخاطر الملازمة للأسلحة النووية وسباق التسلح والمواجهة الآيديولوجية السائدة في العالم. كيف يمكن أن تؤثر تلك المعضلات في عالمنا الحاضر؟ وهل ترى ثمة «كوّة من الأمل» لعالمنا مع تفاقم هذه المعضلات؟

– لست واثقاً كثيراً بشأن ماسيكون من أمر هذه المعضلات: أولاً وقبل كل شيء فإن إنتشار الأسلحة النووية هو حقيقة ماثلة للعيان، وأن العديد من البلدان باتت تمتلك (قنابلها الصغيرة) الخاصة بها بحيث غدت إمكانية البدء بتفاعل نووي تسلسليّ Chain Reaction من قبل أحد الإرهابيين غير المسؤولين فعلاً لايمكن غض الطرف عنه، ولكن هذا هو الجانب الفيزيائي وحسب من المعضلة رغم ضخامة حجم تداعياته. إنّ مايقلقني حقاً هو الكارثة الروحية التي ترمي بغلالتها الكثيفة على عالمنا – تلك الكارثة التي أراها ناتجاً حتمياً لقمع قوى «اللاوعي» الجمعي في مجتمعاتنا المعاصرة، وأرى شواهد على هذا القمع في شيوع مظاهرات «جماعات الأقليات» وكذلك في شواهد مستقاة من تأريخنا الجمعي. نعيش اليوم في عصر مكروب، عصابي، قلق غير مستقر؛ ومن هنا نرى شيوع الإضطرابات السايكوسوماتية (أي النفسية – الجسدية) مصحوبة بإرتفاع مناسيب العنف والإدمان على المخدرات. إن هذا الأمر موضوعة فلسفية في جوهره وليس محض مسألة تختص بها مراكز الشرطة؛ إذ حتى وقت قصير كانت مناطق الأطراف (أو الهوامش طبقاً لنظرية المركز – الهامش السائدة في الأنثروبولوجيا الثقافية، المترجمة) عصية على التأثر بالمثالب التي ذكرناها أعلاه: في الشرق بعامة على سبيل المثال – كما في أفريقيا والجزر الاوقيانوسية – تعمل التقاليد الأسطورية والفلسفية على إشاعة نوع من التناغم بين الفرد والعالم، وبالتأكيد ينطوي التغلغل غير المحسوب والمفاجئ للقيم والتقنية الغربية في تلك المناطق على نتائج غير مرغوب فيها كتلك التي حصلت أثناء الثورة الصناعية عندما راح أصحاب محالج القطن في مانشستر يغرقون البلدان ببضاعتهم القطنية الرخيصة من أجل تحويلها إلى منسوجات فاخرة!!. إن الكارثة العقلية الضاربة أطنابها في عالمنا ستقودنا –

لامحالة – نحو إضطرابات سايكولوجية وروحية متفجرة ستؤدي حتماً إلى موجة من الإنتحارات غير المسبوقة وشيوع مشاهد الهستيريا والجنون الجمعي. التقاليد القديمة لايمكن إستبدالها بصناعة الترنزستور أو بالصناعة المرتكزة على الثورة المعلوماتية.

- **ألا ترى شيئاً إيجابياً في قائمة «جردة الحساب» الخاصة بعالمنا المعاصر؟**

– بلى، أرى بعض الجوانب الإيجابية؛ لكن لأقل بصراحة أنني أرى نفسي عضواً في جماعة بشرية هي في طريقها نحو الإنقراض!! أنا أؤمن بالفن والحوار والحرية وبالكرامة التي يستحقها كل كائن بشري، ولكن من عساه يؤمن بمثل هذه المفاهيم التي صارت تعدُّ لغواً فارغاً في أيامنا هذه؟ الحوار أستُبدِل بتوجيه الإهانات، وحلّت السجون السياسية محلّ الحرية!!. هل ترى ثمة فروقات حقيقية بين جناح سياسي يميني أو يساري لحزبٍ ما في دولة بوليسية؟ بل قد يذهب الحديث أحياناً بما يوحي بإمكانية وجود حالات تعذيب «جيدة» في مقابل أخرى «سيئة»!!. لابدّ أنني أُعتبَر في نظر الكثيرين رجعياً لأنني مازلت أؤمن بديمقراطية الطبقة الوسطى التي غدت في عداد الكلام الذي يبعث على الملل لدى الكثيرين، كما لازلت أؤمن أن الحكومة الوحيدة المستحقة للإحترام هي تلك التي تجعل مواطنيها يفكرون بحرية وتمهّد الطريق لواقع أفضل من ذي قبل.

الفلسفة في عصر الذكاء الإصطناعي:

حوار مع الفيلسوف والعالم الإدراكي دانييل دينيت

دانييل دينيت Daniel Dennett: فيلسوف وكاتب وعالم إدراكي أمريكي ولد عام ١٩٤٢ في مدينة بوستن بولاية ماساتشوستس الأمريكية، وتركّز أبحاثه على فلسفة العقل وفلسفة العلم والفلسفة البيولوجية بقدر ماترتبط هذه المباحث المعرفية بالبيولوجيا التطورية والعلوم الإدراكية. يوصف دينيت في العادة بأنه واحد من جماعة (الأحصنة الأربعة) التي تضمه مع كل من: ريتشارد هوكنز، سام هاريس، كريستوفر هيتشنز.

قضى دينيت شطراً من طفولته في بيروت – لبنان خلال الحرب العالمية الثانية حيث كان أبوه يعمل عميلاً للإستخبارات المضادة في مكتب الخدمات الستراتيجية تحت غطاء الملحق الثقافي في السفارة الأمريكية بلبنان، وعندما بلغ دينيت الخامسة من عمره رجعت به أمه عائدة إلى الولايات المتحدة بعد ان قضى أبوه في حادثة تحطم طائرة مجهول الأسباب، وقد كتب لاحقاً أن المرة الأولى التي تعرّف فيها على مفهوم الفلسفة حصل عندما إنضمّ إلى معسكر صيفي وهو بعمر الحادية عشرة؛ إذ قال له المسؤول الأعلى على المعسكر: «أتعلم ماأنت، دانييل؟ أنت فيلسوف!!».

حصل دينيت على شهادة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة هارفرد عام ١٩٦٣ حيث درسّه هناك دبليو. في. كواين W. V. Quine، ثم

Telegram: Somrlibrary

حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد تحت إشراف غلبرت رايل Gilbert Ryle. يصف دينيت نفسه بأنه شخص يميل للتعلم الذاتي autodidact؛ أو بشكل أكثر دقة يرى في نفسه المستفيد الأعظم من مئات الساعات التي قضاها في الحوارات والدراسات غير الشكلية التي إنكبّ عليها في مختلف الفروع المعرفية وعلى يد أمهر العلماء وألمعهم، الأمر الذي راق له كثيراً وأفعم روحه بالبهجة والمتعة معاً.

حصل دينيت على العديد من الجوائز، كما ألف الكثير من الكتب، نذكر منها:

- العواصف العقلية: مقالات فلسفية في العقل والسايكولوجيا، ١٩٨١

Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology (MIT Press 1981)

- المحتوى والوعي، ١٩٨٦

Content and Consciousness (Routledge & Kegan Paul Books Ltd; 2nd ed. January 1986)

- الموقف القصدي، ١٩٩٦

The Intentional Stance (6th printing), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996 (First published 1987)

- الوعي مشروحاً، ١٩٩٢

Consciousness Explained (Back Bay Books 1992)

- فكرة داروين الخطيرة: التطوّر ومعاني الحياة، ١٩٩٦

Darwin›s Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life (Simon & Schuster; reprint edition)

- أنواع العقول: نحو فهم الوعي، ١٩٩٧

Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness (Basic Books 1997)

- أطفال الدماغ: مقالات في تصميم العقول، ١٩٩٨

Brainchildren: Essays on Designing Minds (Representation and Mind) (MIT Press 1998)

- الحرية ترتقي، ٢٠٠٣

Freedom Evolves (Viking Press 2003)

- أحلام لذيذة: معضلات فلسفية أمام علم للوعي، ٢٠٠٥

Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness (MIT Press 2005)

- تحطيم التعويذة: الدين كظاهرة طبيعية، ٢٠٠٦

Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon (Penguin Group 2006)

- العلوم العصبية والفلسفة: الدماغ والعقل واللغة، ٢٠٠٧

(بالإشتراك مع ماكس بينيت، بيتر هاكر، جون سيرل)

Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language (Columbia University Press 2007), co-authored with Max Bennett, Peter Hacker, and John Searle)

– العلم والدين، ٢٠١٠ (بالإشتراك مع آلفين بلاتينغا)

Science and Religion (Oxford University Press 2010), co-authored with Alvin Plantinga

– مولّدات الحدس وأدوات أخرى للتفكير، ٢٠١٣

Intuition Pumps And Other Tools for Thinking (W. W. Norton, 2013)

– في عالم المُزَح: إستخدام الدعابة في عكس هندسة العقل، ٢٠١١

Inside Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind (MIT Press، 2011)

– من البكتريا إلى باخ والعودة ثانية: تطور العقول، ٢٠١٧

From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds (W. W. Norton & Company، 2017)

الآتي حوار مع دانييل دينيت أجراه (هارفي بلوم Harvey Blume) ونُشِر في موقع (The Atlantic Online) في ٩ ديسمبر (كانون اول) ١٩٩٨، وقد مهّد المحاور لحواره بملاحظات قصد منها الكشف عن

طبيعة عمل دينيت وإضاءة جوانب منها وعلى نحوٍ يمهّد السبيل للقارئ في متابعة دقائق الحوار اللاحق، ويمكن للقارئ أن يلمس بأن هذه المداخلة الإستقصائية لعمل دينيت مع الحوار التالي لها لم تفقد شيئاً من حيويتها وقدرتها على إجتراح العصف الذهني المطلوب لدى القارئ (على الرغم من بعض تقادمها الزمني) لابتعادها عن الإنغمار في سياق الموضوعات الآنية أو المرحلية العابرة ولكونها تختص بواحدة من أهم الموضوعات المعاصرة التي ستظل تشغل حيزاً عظيم الأهمية في العقود القادمة من مسيرة التطور البشري؛ أعني بذلك موضوعة الفلسفة والثقافة في خضمّ تطورات الذكاء الإصطناعي والثورة المعلوماتية والرقمية التي باتت معلماً رئيسياً في بواكير القرن الحادي والعشرين.

المترجمة

عندما كنت طالباً للفلسفة منذ سنوات خلت في نهاية الستينات (من القرن العشرين) جرت العادة على تصنيف الفلسفة في مدرستين رئيسيتين: الفلسفة التحليلية، والفلسفة القارية (أي الأوربية، المترجمة). كان الفلاسفة الأوربيون، وعلى نحو نموذجي متواتر، يشيدون صروحاً ضخمة؛ في حين إعتاد نظراؤهم التحليليون تفكيك النظم الكبيرة وفحص كل مكوّن فيها بدقة وتمحيص، وقد غالى الفلاسفة الاوربيون في معتقداتهم عندما ظنوا أن الفكر لوحده قادر على صناعة عواصف مزمجرة تطرق بوابات السماء والجحيم!! في حين بدا الفلاسفة التحليليون أكثر تحفظاً في تطلعاتهم الفكرية: إذا ماكانت الفلسفة الأوربية تتطلع حينذاك لتكون شيئاً مثل الشعر أو الموسيقى فإن الفلسفة التحليلية بدت توّاقة لتكون مثل العلم. جورج

فيلهلم فريدريك هيغل – الذي رأى في كل وجه من أوجه التأريخ والسياسة والدين والفن وسيلة لكشف النقاب عن روح العالم – يمكن أن يوصف بكونه الحامل الأكبر والمميز لروح الفلسفة الأوربية، أما لودفيغ فتغنشتاين فيمكن إختياره كممثل للفلسفة التحليلية سعى بكل جهده لإفراغ الطروحات الهيغلية والطروحات المضادة لها من شحنتها المتفجرة. فتغنشتاين، في نهاية الأمر، هو الذي يُعرَفُ عنه مقولته الذائعة الصيت والتي أوردها في كتابه أطروحة منطقية – فلسفية (١٩٢١): «مالانستطيع الكلام بشأنه ينبغي أن نتجاوزه في صمت».

العمل الخلاق الذي أنجزه الفيلسوف دانييل دينيت، الذي يشغل مركز الدراسات الإدراكية في جامعة تافتس (وقت نشر الحوار عام ١٩٩٨ ولازال يشغل هذا المركز حتى نهايات ٢٠١٦، المترجمة)، لايؤشر جملةً من الموضوعات الفلسفية المعاصرة فحسب بل يشير كذلك إلى المثلبة أو النقيصة الأوربية – التحليلية التي طالت الفضاء الفلسفي بأسره. عندما شرعتُ مؤخراً في قراءة أعمال دينيت الفلسفية ظننت بادئ الأمر أنني أقرأ لفيلسوف تحليلي يوظف الذكاء الإصطناعي وعلم الحاسوب لجعل الموضوعات الفلسفية ذات أبعاد محتملة يمكن الإمساك بها، ويبدو لي هذا الأمر صحيحاً إلى حد بعيد؛ إذ أن من الأمور المغوية للمرء أن يقول بأن دينيت لم يلتقِ يوماً بإنسان آلي (روبوت) لايلقى هوىً في نفسه، وإن أكثر مايحبه في الروبوتات هو أنه يعتبرها محض موضوعات فلسفية: بدلاً من الإنغمار في نقاشات لاتنقطع أو تفتر حدتها بشأن موضوعة «كيف يعمل العقل» يرى دينيت أن ماهو أكثر قرباً للمنطق والجدوى هو بناء عقل إصطناعي – مهما بدا بدائياً وفجاً – ثم رؤية ماالذي

يستطيع عمله. إذا كنت جالساً أمام منصة يُؤدى فيها إختبار تورنغ[٩] Turing Test – الذي يُراد منه جعل الحاسوب يخدع الكائنات البشرية ويدفعهم للظن بامتلاكه ذكاء حقيقياً – فإن دينيت سيكون حتماً الفيلسوف الذي يأخذ مكانه بين مجلس المحكّمين (وهو ماحصل بالفعل مرّات عدة)، وإذا ماكنت تبتغي تصميم روبوت بإعلى المعايير والإمكانيات المتاحة في الوقت الحاضر وجعله قادراً على التعامل مع العالم الواقعي فإنك ستفكر في ضمّ دينيت لفريق عملك حتماً، ولعل هذا الأمر هو ماسيزيل إية دهشة بعد معرفة حجم روابط الرجل مع مجتمع الذكاء الإصطناعي؛ لذا غالباً مايدعى إلى حضور ملتقيات ومؤتمرات ومختبرات حيث لايُشجّع الفلاسفة الآخرون على الذهاب أو ليست لهم هم بذاتهم أية رغبة جدية في الذهاب أصلاً!!.

إن سؤال الذكاء الآلي (وعلى النحو الذي صاغه آلان تورنغ) غدا موضوعة مركزية في زماننا الحاضر – هذا السؤال الذي يتعامل معه دينيت دوماً بكثير من الصرامة التحليلية، ولنتامل مثلاً في جواب دينيت التالي والمثير للجدل والتفكير بشأن إمكانية الآلات في حيازة مراتب ذكاء عليا للغاية: «إن السبب الأكثر تسويغاً للإعتقاد بإمكانية

٩– إختبار تورنغ Turing Test: هو طريقة لتحديد ما إذا كان الحاسوب (أي البرنامج الذكي) قادراً على التفكير مثل الإنسان أم لا، أي أنه طريقة لتحديد ما إذا كان البرنامج ذكياً ام لا. إسم هذا الاختبار يعود إلى مخترعه عالم الرياضيات البريطاني آلان تورنغ Alan Turing الذي صمّم هذا الاختبار في عام ١٩٥٠. خلال هذا النوع من الاختبار نعتبر أن لدى الحاسوب ذكاء اصطناعياً مماثلاً للذكاءالبشري إذا استطاع تقليد رد فعل الإنسان لأفعال معينة في ظروف محددة.

أن تغدو الروبوتات – يوماً ما – واعية هو أننا نحن الكائنات البشرية نمتلك الوعي، وأننا – بشكل ما – نوع من الروبوتات». إن جواب دينيت هذا يشكّل جزءً من حملته لتجاوز الإنفصام بين العقل – الجسد – تلك المعضلة المزمنة التي ورثناها عن ديكارت الذي حدّد شرط وجوده بوعيه الذاتي (بمواضعة الكوغيتو Cogito الشهيرة الخاصة به) والذي رأى ايضاً أن الجزء المفكّر من الذات متصل بطريقة تصادفية تقريباً مع الجسد. يسعى دينيت (مثل كثيرين غيره من العاملين في حقل العلوم الإدراكية) للكشف عن أن العقل والمادة ليسا بالضرورة الملزِمة متعارضين: العقل ليس مصنوعاً من مادة تتمايز جوهرياً عن الجسد – هذا إذا فهمنا الجسد بأنه جهاز معالجة معلوماتية شديد التعقيد والذي يشغل الدماغ محض جزء فيه، وإذا كان الأمر على هذا النحو فلن يكون من الأمور الباعثة على الدهشة أو الغرابة عندما نفترض أن آلات معالجة المعلومات التي يصنعها الإنسان ستكون قادرة على الإنتهاء إلى حالة يمكن معها إمتلاك وعي ذاتي خاص بها. إذا لم تكن ممّن يؤمنون بتأثير شرارة إلهية من نوع ما (لايهم كثيراً سواء دعوناها الروح أو الحماسة الحيوية الدافقة élan vital أو – بمصطلِح دينيت ذاته – صنارة الصيد السماوية)، فكيف سيمكنك أن تكون في غاية الوثوق بأن الحياة – التي طُبِخت عبر دهور طويلة في مختبر الطبيعة – هي أمر مختلف بصورة جوهرية (وليس في درجة إرتقائه حسب) عن النماذج المصنّعة في مختبر ذكاء إصطناعي؟

تسبّب رفض دينيت في القبول بوجود إختلاف جوهري بين الذكاء البشري والذكاء الإصطناعي في خلق طائفة من المعادين

لأفكاره، وقد شغلت محاوراته مع جون سيرل[١٠] John Searle (من جامعة كاليفورنيا) المجتمع الفلسفي وصارت مثار الحديث الذي لاينقطع لسنوات عدة وبخاصة الموضوعة الخاصة بإمكانية الحواسيب في التعبير عن نفسها حقاً (أو في التعبير عن أي شيء؛ الأمر الذي ينكره سيرل). كانت لدينيت سوابق غير متوقعة تؤكد موقفه المتميز عن المواضعات السائدة: حصل في وقت سابق، وعندما إنبرى الجميع لصب اللعنات فوق رأس فرويد وتوجيه أقسى العبارات له، أن قال دينيت عبارات طيبة بحقه؛ إذ أن فرويد بالنسبة لدينيت (وكذلك بالنسبة للعالم الطلائعي في ميدان الذكاء الإصطناعي مارفن مينسكي[١١] Marvin Minsky الذي جاء على ذكر فرويد في كتابه مجتمع العقل) فإن فرويد كان سابقاً لزمانه في بيان كيفية حيازة الذات لإدراكها الواعي الثمين من الفعاليات الخاصة بعدد غير محدود من العمليات غير الواعية بذاتها (أي بكلمات أخرى من اللاوعي طبقاً لقاموس المفردات الفرويدية)، وهكذا يغدو لاوعي فرويد بمثابة حامل

١٠- جون سيرل John Searle: فيلسوف أمريكي معاصر متخصص في فلسفة اللغة وفلسفة العقل، ولد في دنفر بولاية كولورادو عام ١٩٣٢ ودرس الفلسفة في أوكسفورد، وفي عام ١٩٥٩ صار أستاذاً لفلسفة اللغة بجامعة بيركلي. يعرف عنه إبتداعه لمفهوم (الغرفة الصينية) الذي يعارض فيه الذكاء الإصطناعي العميق. ألف كثيراً من الكتب، منها كتابه (العقل، اللغة، المجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي) ١٩٩٨، وقد ترجم إلى العربية.

١١- مارفن مينسكي Marvin Minsky: عالم أمريكي مُختص بالعلوم الإدراكية والمعرفية في حقل الذكاء الاصطناعي، ولد عام ١٩٢٤ وهو مؤسس مشارك لمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT ومختبر الذكاء الاصطناعي، كما ألف عدة كتب في مجال الذكاء الاصطناعي والفلسفة ونشر رواية أيضاً. توفي عام ٢٠١٦.

وموطئ قدم للتشبيكات العصبية والمعالجات المتوازية الموزّعة بكثافة أو أي من حيل وألاعيب الروابط العصبية التي ستسمح آخر المطاف لمنظومة تروس مسننة وقضبان وعجلات (إشارة إلى الروبوت، المترجمة) أو شيء شبيه به من الإنطلاق وإنجاز الأعمال ذات القيمة الفكرية العالية في هذا العالم.

دينيت كاتب عظيم التمرّس تناول موضوعة العلاقات بين العقل - الجسد - الآلة في العديد من كتبه، وعندما إلتقيته مؤخراً في مكتبه بجامعة تافتس Tufts التي يعمل فيها كان سريعاً في المبادرة للحديث عن الصعوبة البالغة التي تكتنف الحديث عن العقل في أيامنا هذه من غير الإستعانة بمصطلحات شائعة الإستخدام في علم الحاسوب، وبحسب رؤيته فإن هذا الأمر طيب ومستساغ إلى أبعد الحدود، وقد قال في هذا السياق: «إن إعتماد مفاهيم جديدة غير مطروقة إلى جانب وسائل جديدة في التفكير حول الأشياء بحيث يمكن للمرء وعلى نحو مفاجئ أن يطل على فضاءات جديدة بقصد الإستكشاف - هذا أمر رائع وعظيم بكل تأكيد»، ثم يمضي في القول «اليوم بات من المهم أن تعمل ويداك مقيدتان معاً. إن العمل تحت ضغط المحددات القاسية أمر في غاية الأهمية لإنجاز الإختراعات والأعمال العظيمة: كل الفن العظيم لعصر النهضة أنجز تحت ضغط متطلبات خدمة الأيقونات المسيحية. هل يمكن للمرء أن ينجز فناً عظيماً تحت مثل تلك الظروف العصيبة؟ بالتأكيد يستطيع. هل كان بإمكان فناني عصر النهضة أن ينجزوا فناً أعظم لو كانوا بوهيميين أحراراً بدلاً من كونهم خدَماً مدللين للأساقفة والدوقات؟ لا، لا أظن ذلك أبداً». هنا تساءلت «هل أن مقايستك لفن عصر النهضة تفيد بأننا صرنا خدماً مدللين للحاسوب؟»، فيجيبني: «نعم، بالتأكيد».

لو أن دينيت توقف عند هذا الحدّ بشأن العلاقة بين الكائنات الإنسانية (سواء كانت مدللة ومستعبدة أم غير ذلك) والآلة فماكان ليُعدّ أكثر من مفكر آخر يضاف إلى قائمة منتخبة من المفكرين الذين يعتقدون بالأهمية الحاسمة المتبادلة بين علوم الدماغ وعلوم الحاسوب، غير أن دينيت يمضي برؤيته أبعد من هؤلاء بالغاً مصاف تركيب جديد له من العمق والجدّة والإتساع بحيث جعلني أتمتم (هيغل) مع كل نفس من أنفاسي: ربما بدأ دينيت مسيرته الفلسفية فيلسوفاً تحليلياً يميل لإستخدام موضوعات الذكاء الإصطناعي لتوضيح مشكلات فلسفية بعينها، لكنه عندما يضع مفاهيم العقل والدماغ في سياق النظرية التطورية فإن الأمر يبدو واضحاً تماماً عندما نقول أن دينيت قد بلغ شأواً غير مسبوق بالمقارنة مع غيره من الفلاسفة.

في حاشية وردت في كتابه المعنون (فكرة داروين الخطيرة: التطور ومعاني الحياة) المنشور عام ١٩٩٥ يشير دينيت إلى أن تشارلس بابيج Charles Babbage (الرياضياتي وأحد الطلائعيين الأوائل في علم الحاسوب) وتشارلس داروين كانا يحضران الحفلات اللندنية ذاتها وربما مضغا لحم الضأن ذاته، بل وحتى ربما قد ناقشا بعضاً من المفاهيم التي غدت لاحقاً ذات أهمية عظمى في كل من النظرية التطورية وعلم الحاسوب. إن إلتقاء داروين مع بابيج شكل فكرة أساسية حية في كتاب (فكرة داروين الخطيرة) – وأعني بها أن التطور والحواسيب يدفعهما للإرتقاء ذات العمليات التي صارت مألوفة تماماً لكل مهندس برمجيات: يكتب هذا المهندس قطعاً صغيرة مشفرة على نحو غير مفهوم لسوى مهندسي البرمجيات، ثم تعمل تلك القطع مع قطع كثيرة سواها لإنتاج نظم شديدة التعقيد، وهذه النظم بدورها تعمل مع نظم أخرى سواها لإنتاج نظم جديدة أكثر تعقيداً وأكثر قدرة على الأداء الوظيفي، وهكذا

يمضي الأمر حتى ينتهي المرء مع برنامج حاسوبي ذكي، أو لنقل يمتلك من الذكاء قدراً يجعله قادراً على إنجاز ماهو مطلوب منه. في ختام الأمر يحصل المرء على نظم تشغيل أو شبكة إتصالات عالمية (إنترنت)، أو قد يحصل (تبعاً لنوعية المواد الأولية والوقت المتاح) على جزيئات حامض نووي رايبوزي DNA، أو ثدييات، أو إدراك ذاتي.

التمايز، الإختلاف، التشظي، اللاإستمرارية: هذه كلها سماتٌ مميزة مابعد حداثية تسم عصرنا الحالي، وبشكلٍ ما فإن دينيت يدعو إلى تعزيزها. إن الذات (كما يصورها دينيت) هيً تركيب بيئي – عصبي متساوق العمل ومرتبط مع نظام معلوماتي أكثر من كونها مجرد كيان ذي ماهية محددة بطريقة صارمة. إن التماثلات بين تفكير دينيت وأفكار مابعد الحداثة هي ذات أهمية ثانوية لأن الإختلافات بينهما هي المسألة الأكثر أهمية، وفي الوقت الذي أفردنا فيه وقتاً طويلاً للحديث عن مابعد الحداثة فإن موضوعات العلوم العصبية وعلوم الحاسوب والبيولوجيا التطورية قد نالت هي الأخرى حصة كبيرة أيضاً وبخاصة من حيث قدراتها التفسيرية الهائلة، والدور المتعاظم لها في شحذ الخيال البشري، والتحديدات التي تفرضها على الفكر البشري.

- **يبدو أن الحواسيب تساعد في تحقيق واحد من أهم أهداف الفلسفة التحليلية[١٢]، ولنصرّح به: إنتاج عبارات بعيدة عن الغموض، ولكن في نهاية الأمر لاتستطيع أن تتخلص من عبء الغموض المصاحب للغة الطبيعية؛ لكن تستطيع أن تفعل ذلك - وينبغي لك أن تفعله - مع الخوارزميات الخاصة بتدوين شفرات اللغة الحاسوبية؟**

- تعمل الحواسيب على إمتلاكنا لنزاهة طالما تاق لها الفلاسفة وهاموا بها شوقاً منذ أزمان بعيدة: ليس ثمة مجال لمماحكات لغوية أو مخاتلات بيانية، كما ليس ثمة مجال لأية نزعة إنطباعية عند تخليق أي نموذج لخوارزمية حاسوبية؛ ولكن في الوقت ذاته ثمة الكثير من الفسحة المتاحة للإجتهادات الشخصية والتفسيرات الممكنة عندما يأتي دور توظيف ذلك النموذج والإستفادة منه. تدفعنا الحواسيب دفعاً

١٢- الفلسفة التحليلية (أو فلسفة التحليل اللغوي): analytic philosophy هي المدرسة الفلسفية التي تجعل الفلسفة منصبة على اللغة وتحليلاتها للتخلص مما يشوب التعبيرات اللغوية من لبس أو غموض أو خلط أو زيف، وتعتبر المدرسة الفلسفية الأكثر شيوعاً بين فلاسفة البلدان الناطقة بالإنكليزية في اعقاب الحرب العالمية الثانية. إعتمدت الفلسفة التحليلية بشكل رئيسي على أفكار مؤسيسها من جامعة كامبردج: جورج.إي مور و برتراند راسل، لكن كليهما في النهاية كان متأثراً بأفكار ومؤلفات الفيلسوف الألماني فريجه Frege والعديد من الفلاسفة الرواد في الألمان والنمساويين (وأبرزهم فيتغنشتاين). المنطق وفلسفة اللغة يعتبران أساسيين في الفلسفة التحليلية منذ بداياتها؛ ومع أن سطوة هذين الحقلين خفتت تدريجياً إلا أن العديد من التوجهات الفكرية اللاحقة نشأت انطلاقاً من التوجه المنطقي اللغوي للفلسفة التحليلية، ومن أبرز هذه التوجهات: الوضعية المنطقية.

لأن نكون في غاية الوضوح حول الأشياء التي ينبغي دوماً أن نكون واضحين بشأنها، وبهذا يمكن القول أن الذكاء الإصطناعي AI (مختصر عبارة Artificial Intelligence المتداولة عالمياً، المترجمة) هو وسيلة مستحدثة وممتازة حقاً في التعامل مع أنواع محددة من الفلسفة.

- **متى بدأت بروئة الفعاليات السيبرنتيكية[١٣] Cybernetic مشابهة للفعاليات التطورية؟**

-- منذ بداية عملي جادلت بأن التعلّم ماهو إلا تطور حاصل

---

١٣ - السبرانية Cybernetics (أو السيبرنتيكا): علم حديث ظهر في الأربعينيات من القرن العشرين ويعتبر العالم الرياضياتي نوربرت فينر من أهم مؤسسيه، وقد عرف فينر السبرانية على أنها «علم القيادة أو التحكم (control) في الأحياء والآلات ودراسة آليات التواصل communication في كل منهما». كانت بدايات السبرانية الحديثة في المجال التقني ولعل ذلك أحد أسباب صعوبة إقحام هذه المادة في العلوم الإنسانية، وبما أن الشخص الذي يعتبر من مؤسسي هذا العلم كان رياضياتيا فإن هذا العلم كان في بداياته محسوباً على الرياضيات أو الرياضيات التطبيقية وخاصة مجال نظرية النظم Systems Theory إلا أن العديد من المقاربات السبرانية يمكن استعمالها خارج إطار الرياضيات في العلوم الإنسانية مثلا. ولذلك نجد اليوم شق السبرانية الذي يهتم بالنظم عامة يسمى نظرية النظم والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين آخرين نظرية نظم عامة تهتم مثلا بمسائل البنية التنظيمية والتحكم فيها وأنسبها للمشاكل المطروحة وهي مقاربة نجدها مثلا في علم الاقتصاد السبراني أو علم الإدارة السبراني. أما القسم الثاني فهو قسم تلعب فيه الرياضيات دورا أكبر وهو يهتم بالنمذجة الرياضياتية للنظم خاصة التقنية والبيولوجية وبطرق تطويعها (علم الضبط). في مجال العلوم الإنسانية يطلق أحيانا على المقاربة السبرانية أيضا لفظة سيستامك. في الميدان الفلسفي هناك مقاربات تقدم الجدلية الهيغلية على أنها المنطق الذي يحكم السبرانية أو النظم السبرانية.

في البنية الدماغية وجعلت هذه الموضوعة تقع في قلب أطروحتي المعرفية، وأضفت لذلك وجوب وجود خوارزميات للتعلم في الدماغ.

إن ماحصل معي هو أنني مع السنوات لم أقدّر حجم الروح العدائية التي شاعت تجاه التطور وبالغت في التحجيم من زخمها المضاد، وكل ماكنت أبتغي توضيحه للعامة هو: إن الأمر مع التطور واضح وبسيط للغاية ويتعامل معه الجميع يومياً، وهو مثل حال الجاذبية أو الفولكلوريات الشعبية، فما بالكم؟ ماالذي يحصل معكم؟ لم هذا العداء؟. ساهمت قراءتي لأعمال ريتشارد دوكينز في تعميق معرفتي بالتطور على نحو عظيم كما ملأتني بالدهشة، وبخاصة بعد قراءتي كتابه الموسوم (الجينة الأنانية The Selfish Gene)؛ إذ أصبحت حينها أكثر من مهتم طارئ بما يحصل في حقل البيولوجيا التطورية.

- **لطالما تأثرت الفلسفة التحليلية بالتطورات الحاصلة في الحقول العلمية. هل يمكننا تأكيد الأمر ذاته مع أفكارك الفلسفية؟**

– تتطلع الفلسفة التحليلية بالتأكيد نحو تحقيق الموضوعية وتثبيت الحالات التي يمكن معها تأكيد الأفكار الفلسفية أو دحضها وعلى النحو الذي يفعله العلم مع النظريات المستحدثة، ومن المؤكد أن واحداً من المآخذ التي حملتها الفلسفة التحليلية دوماً تجاه المدارس الفلسفية (الأوربية بخاصة) هو أن تلك المدارس بدت وكأنها تجعل من ممارساتها الفلسفية عروضاً لباليهات لفظية!!.

إن نظرتي للعلم هي نظرة تنويرية إلى حد بعيد، وإذا ماتغاضينا عن بعض الفروقات الثانوية الطفيفة فإن نظرتي هذه قريبة من نظرة إي. أو.

ويلسون[١٤] E. O. Wilson، وليس هذا بالأمر المستغرب؛ فقد قضينا أوقاتاً طويلة ونحن نتناقش في هذا الموضوع. إن معظم مايُقال حول العلم بشأن كونه يمثل نزوعاً موضوعياً تطورياً يسعى لتخليق أفضل التقنيات هو قول أراه صحيحاً لأبعد مدىً، وأظن أن من يرى العلم بعكس ذلك مخطئ خطأً جوهرياً عميقاً. أرى أيضاً أن الطريقة التي يحصل بها التطور في العلم قد نالت تحريضاً عظيماً على الفعل بسبب الإعاقة المعاصرة للخيال ودفعه نحو الكبت والإنكفاء: لطالما قسرت المدارس العلمية نفسها على وسائل وطرق ثبت خطلها لاحقاً، ولكن ذلك القسر عمل على تأجيج شعلة الخيال ودفعه لمراقي أبعد.

- **هل يمكنك أن تتوسّع قليلاً في توضيح الدور الذي تلعبه الخوارزميات في منظومتك الفكرية؟ سألتك هذا السؤال لأن الخوارزميات تبدو فكرة موحّدة لجميع أفكارك.**

– الخوارزميات واحدة من أفكاري الجوهرية، ولتوضيحها دعني أسوق التفاصيل التالية: سبق لـ (ديفيد هيوم) أن كتب بشأن الأفكار والإنطباعات المعقدة، ومأأراده هيوم حقاً هو توضيح ماعناه بعبارة «تداعي الأفكار» – كيف تكون فكرةٌ ما مدعاة لإستحضار فكرة أخرى بما يشكّل (قطاراً) من الأفكار، وقد أراد هيوم الكشف عن النظام الحاكم لتطور الأفكار بما يشبه مسيرة إحتفالية لانحتاج فيها

١٤– إدوارد أوسبورن ويلسون: Edward Osborne Wilson عالم أحياء أمريكي ولد في برمنغهام، ألاباما، الولايات المتحدة في حزيران (يونيو) ١٩٢٩. أشتهر بعمله في مجالات التطور وعلم الحشرات وعلم البيولوجيا الاجتماعية، ويعدُّ من أبرز المتخصصين في حياة النمل واستخدامه للفيرومونات كنوع من وسائل الاتصال.

مديراً مفترضاً يكون مسؤولاً عن إدارة العرض. كنت مرة أحاول توضيح هذه الفكرة فانبرى طالب لي قائلاً: «أراد هيوم جعل الأفكار تفكر لذاتها»، وهنا عقّبت: «تفكر لذاتها!! إذن أنت تريد إخراج الفيلسوف من المشهد كله». هكذا هو الأمر إذن: إذا كنت تريد الإبقاء على صورة المفكر في المشهد و لم تخرجه خارجاً فأنت لم تبدأ بعدُ في التعامل مع العقل لوحده فحسب.

ولكن كيف السبيل إلى كسر الرغبة في التعامل خارج حدود العقل؟ حاول هيوم ذلك مثلما حاول (سكنر Skinner) بعده، لكن تورنغ Turing هو من أصاب نجاحاً مذهلاً: تورنغ هو من نجح في تشخيص الكيفية التي يمكن معها جعل الأفكار تفكر لذاتها. يمكنك مثلاً أن تكتب وصفة بشان فعالية فكرية ما، ثم تعطي تلك الوصفة لرياضياتي سيتبع تلك الوصفة تماماً وسيحصل على نفس الفعالية الفكرية التي قمتَ بها أصلاً. هنا يصيح تورنغ بأعلى صوته: «أووووووه، لكنك تستطيع تجاوز الرياضياتي وجعله خارج المشهد تماماً. تستطيع أن تعطي وصفتك لآلة وستنفذها بدقة؛ وحينها يمكن إزالة الطرف الوسطي في العملية كلها».

أبان تورنغ (في عمله الثوري) أن الحاسوب إذا ماستطاع إتمام عمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة، وإذا ماإستطاع إخبارنا عن الفرق بين الصفر والواحد فيمكن له حينئذ أن يفعل أي شيء آخر، بعبارة أخرى يمكن للحاسوب أن يكون عقلاً كاملاً؛ وحينئذ تكون قد وجدت حلاً لمعضلة هيوم الإشكالية في كيفية جعل الأفكار تفكر بذاتها ولذاتها. تلك هي فكرة الخوارزمية.

ولكن ماذا يقول داروين؟ ماالذي يعنيه إمتلاك خوارزميات تطورية؟ ننظر حولنا فنرى كل هذا الجمال وكل هذا التصميم المبهر الذي يخلب

العقول، ومأثرة داروين الفضلى هي كشفه أن ذلك التصميم الجميل للطبيعة هو نتاج عملية هي في نهاية الأمر عملية غير محكومة بعقل ضابط خارج عنها، وفاقدة للدافعية الذاتية، وآلية، وقد تكون على شيء من الخبث ولكن ليس بالضرورة!!

- **يمكنني الإستنتاج بعد قراءة أعمالك أنك ترى في الفلسفة وسيلة للكشف عن حقيقة التماثلات بين كل الحقول المعرفية - تلك التماثلات التي قد تستعصي رؤيتها بوضوح كافٍ على المشتغلين في كل حقل معرفي على حدة. هل تعتقد حقاً أن هذا هو الدور الذي ينبغي أن تنهض به الفلسفة؟**

- ذلك واحد فحسب من بين أدوارها الكثيرة. الحياة قصيرة ومعقدة للغاية وليس بإمكان الناس فعل كل مايشتهون، وأحد أهم الأشياء التي يعانون في الوفاء بها هو رؤية الكيفية التي يتناغم فيها حقل إختصاصهم مع الصورة المعرفية الشاملة؛ ثمة دوماً إشكاليات في السطح البيني بين الإختصاص الضيق والصورة الشاملة. إن واحداً من أنبل أهداف الفلاسفة هو إنجاز هذا الأمر بطريقة أكفأ وأفضل مما يفعله الآخرون، وهذا ليس بالدور الأوحد للفلاسفة؛ غير أنه الدور الذي أتعامل معه بأكبر قدر ممكن من الجدية والتكريس الواجب.

- **هل يمكن أن تكشف لنا دوراً آخر يمكن للفلسفة أن تنهض به؟**

- في البدء كان كل شيء فلسفة. أرسطو، وسواء كتب في الفلك أو الفسيولوجيا أو السايكولوجيا أو الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات - كلها كانت الشيء ذاته: كانت فلسفة، ثم مع تعاقب القرون حصلت ثمة عملية تشذيب وتنقية للتساؤلات التي كانت في بادئ الأمر إشكالية ومكتنفة بضباب مظلم ثم غدت مع الوقت أكثر وضوحاً، ثم حصل أن

إنسلخت تلك التساؤلات من جسد الفلسفة وباتت هي مايشكّل العلم الحديث: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء - كلها خرجت من معطف الفلسفة، ثم عندما غدت أكثر وضوحاً من بداياتها المتسربلة بالتشويش غادرت عش الفلسفة واختطت طريقاً مستقلاً لها.

الفلسفة إذن هي الأم، والعلوم كلها هي بعض سلالتها اللاحقة، وليس علينا الغوص في مجاهل التأريخ السحيق لتتبع آثار هذه العلاقة السلالية؛ إذ حتى القرن الثامن عشر لم يكن التمييز الصارم بين الفلسفة والفيزياء يؤخذ على محمل الجدية. السايكولوجيا واحدة من أحدث الولادات التي نشأت عن الفلسفة، ويمكن لنا أن نعود إلى خواتيم القرن التاسع عشر للتحقق من هذا الأمر.

رؤيتي الخاصة في هذا الميدان هو أن نطاق الفلسفة ينبغي أن يعمل على الأسئلة الأساسية الجوهرية للغاية والتي لم تنضم بعد إلى حقل معرفي محدد؛ إذ أنك في اللحظة التي تمتلك فيها رؤية واضحة بشأن تلك الأسئلة الجوهرية وعن قيمة ماقد يرقى ليكون جواباً مناسباً لها تكون حينئذ ولجتَ مملكة العلم العتيدة.

- **كانت نقطة الشروع لديك مع الفلسفة التحليلية، ثم إنتهى بك الأمر مع مركّب معرفي واسع المديات. أليس الأمر كذلك؟**

- نعم هو مركب معرفي ضخم، ولكن كان لدي في نقطة الشروع نوع من أقلّ المتطلبات اللازمة للإنطلاق في عملي الفلسفي، وتمثلت نقطة الشروع تلك في إدراك أهمية تجاوز الضرورة الحتمية في البدء من التقسيم الديكارتي والكوغيتو الخاصة به، وكذلك عدم ضرورة البدء من تلك المواضعة الإنشطارية الثنائية التي تفصل بين (الذاتي) و(الموضوعي).

يتحدث ديكارت عن قاعدة تحكم العقل وأخرى تحكم المادة، وقد كان لهذه القطبية التقسيمية الثنائية تمظهرات عدة؛ فقد شاع في الفكر الأوربي الحديث الكلام عن علوم العقل في مقابل العلوم الأخرى، وانتهينا مع حالة بات فيها كل فرد مقتنعاً بهذه الثنائية التقسيمية وراضياً بها، وغدا في عداد نافل القول والمقطوع بصحته الجازمة أنّ علوماً مثل البيولوجيا أو الفيزياء أو الكيمياء ليس في وسعها أن تعلمنا شيئاً بشأن الأدب أو الأخلاقيات أو الدين أو حتى السايكولوجيا، بل قد نجد حتى من يضع كل هذه الحقول المعرفية تحت عنوان واحد ذي صلة مباشرة مع العالم المادي الذي نعيش فيه؛ فقد كان دوماً ثمة أناسٌ رغبوا في أن يكونوا تلاميذ خلّصاً للمادية الخشنة!!.

إن الشيء الوحيد الذي أراه مستوجباً للنظر والتفكير بشأن طريقتي الخاصة في تناول الموضوعات الفلسفية هو رغبتي في إظهار كم هي عزيزة وثمينة تلك الكينونات التي تقع في الجانب المقابل لطيف المادية الخشنة (وأعني بتلك الكينونات أشياء مثل: العقول، الذوات، الرغبات... الخ) وكم أن مكانة تلك الكينونات لم تخفت في العالم المادي.

إن ما أفعله في مشاكساتي الفلسفية ليس سوى القول: «حسناً، دعونا نتخذ سبيل التفكير الفلسفي الجاد، وحينها فإننا بدلاً من بلوغ تخوم المملكة الديكارتية التي تضمّ العقول إلى جانب الأرواح والآلهة في مملكتها السرمدية فإننا يمكن أن نعيد وضع العقل في مكانته الخليقة به في العالم الذي نعيشه، وإن مسعاي هذا ليس سوى طريقة محددة في النظر إلى كينونات مادية محددة، وأظن أن طريقة النظر هذه تمتلك فعلاً مُوحّداً عظيم الشأن».

الروايات الفلسفية التي أحبّ:

حوار مع الروائية الفيلسوفة ريبيكا غولدشتاين

ريبيكا نيوبرغر غولدشتاين **Rebecca Newberger Goldstein**: روائيّة وفيلسوفة وأستاذة جامعيّة أمريكيّة عرفت بأعمالها الروائيّة الّتي تثيرها موضوعات فلسفيّة قديمة أو معاصرة، وربّما ليس أفضل في وصف أعمال غولدشتاين من ذلك الّذي قدّمته مؤسّسة ماك أرثر **MacArthur Foundation** اعند منح جائزتها لغولدشتاين عام ١٩٩٦، فقد ورد في أسباب منحها هذه الجائزة: «تعدّ روايات غولدشتاين بمثابة مطارحات فلسفيّة مصاغة في قالب دراميّ من غير تضحية ما بمتطلّبات الخيال الروائيّ، وتروي أعمالها عادةً حكايات جذّابة تصفُ العلاقة بين العقل والمشاعر بتشويق وتعاطف وأصالة. تواجه شخوص غولدشتاين الروائيّة معضلات الوجود والإيمان – سواء الدينيّ منه أو ذلك المتعلّق بقدرة المرء على إستيعاب الظواهر الغريبة المحيطة بالعالم الطبيعيّ – باعتبارها حالةً مكمّلة للوجود الأخلاقيّ والعاطفيّ للفرد، وقد برهنت روايات غولدشتاين أنّها محاولات ناجحة لتأكيد قدرة الرواية على أن تكون الوسيط الذي يمكّن القرّاء الشغوفين من مقاربة أسئلة الأخلاقيّات والوجود بكثير من الرّصانة والمتعة».

وِلدت ريبيكا غولدشتاين في مدينة نيويورك في ٢٣ شباط ١٩٥٠

ودرست الفلسفة في كلية برنارد وحصلت على شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة برينستون ثم درّست هي ذاتها الفلسفة في عدد من الجامعات منها: كولومبيا، رتجرز، برانديس، وقد حصلت على جائزة (ماك أرثر) المرموقة عام ١٩٩٦ وكتبت عدداً من الكتب نذكر منها: (إشكالية ثنائية العقل – الجسد **The Mind – Body Problem**) عام ١٩٨٣، (خواص الضوء: رواية عن الحب والخيانة والفيزياء الكمية **Properties of Light: A Novel on Love, Betrayal and Quantum Physics**) عام ٢٠٠٠، (عدم الإكتمال: برهان ومتناقضة كورت غودل **Incompleteness: The Proof and Paradox of Kurt Godel**) عام ٢٠٠٥، (خيانة سبينوزا **Betraying Spinoza**) عام ٢٠٠٦، (٣٦ دليلاً على وجود الله: **36 Arguments on the Existence of God**) عام ٢٠١٠.

أحدث كتب غولدشتاين هو المعنون (أفلاطون في عصر غوغل: الأسباب الكامنة وراء عدم موت الفلسفة **Plato at the Googleplex: Why Philosophy Won't Go Away**) الذي طرِح في الأسواق في أذار ٢٠١٤ ويلقي الضوء الكاشف على التقدّم الهائل – وإن كان غير مرئيّ في الغالب – الذي أحرزته الفلسفة، وبالتالي يبشّر بالقدرة المدهشة للفلسفة على مغالبة موتها المزعوم الذي روّج له ستيفن هوكنغ: ففي الوقت الذي نشهد جميعاً في أوقاتنا الحاضرة أثر التطورات الهائلة التي يجترحها العلم والتقنية ونشهد بذات الوقت كيف غيّرت هذه التطورات وبطريقة هائلة في فهمنا لكينونتنا الفيزيائية والعقلية صار من السّهل على البعض أن يعدّ الإشتغال الفلسفي محض فعّالية غير منتجة وغير ذات نتيجة موثّرة، وتنتصب أمامنا شاخصةً المقولة التي أطلقها نبيّ الفيزيائيين المعاصرين (ستيفن هوكنغ) الذي جادل بقوة ودافع عن فكرته النبوئية القائلة بالموت

الوشيك للفلسفة في عالمنا المعاصر، ومع انّ غولدشتاين صرّحت في ثنايا الحوار التالي أنّها أحبّت الفيزياء وإجتهدت ان تكون فيزيائيّة مرموقة غير أنّها ترى أنّ العلم يعمل في فضاء يختلف عن الفضاء الفلسفيّ وانّ الفلسفة تخدم أغراضاً ليس بإمكان العلوم الطبيعيّة أو الإنجازات التقنيّة الإيفاء بها بنجاح وتمكّن كما تفعل الفلسفة، وبهذا الفهم تكون الفلسفة نوعاً من ترياقٍ للحفاظ على نمطٍ من التوازن العقليّ والسايكولوجي للإنسان وإبعاده عن الإنزلاق في وهدة الخواء العقليّ وتبعاته القاتلة.

تزوّجت غولدشتاين عام ٢٠٠٧ من عالم السايكولوجيا المعرفيّة (ستيفن بينكر Steven Pinker) الّذي يعمل أستاذاً في جامعة هارفرد وقد نشر العديد من الكتب المهمّة في ميدانه المعرفيّ ومن أهمّها كتاب (مادّة الفكر: اللّغة بإعتبارها نافذةً على الطبيعة البشريّة) المنشور عام ٢٠٠٧. عقدت غولدشتاين حوارات عديدة مليئة بالطرافة والحيويّة مع زوجها ومن بينها حوار إستغرق أربع ساعات ظهر في أحد أعداد مجلّة (Seed) عام ٢٠٠٤.

الحوار التالي مع ريبيكا نيوبرغر غولدشتاين هو ترجمة للحديث الحواري المطوّل الذي عقده (نايغل ووربرتون) مع الكاتبة ونُشر في موقع (FIVE BOOKS) الألكتروني بتأريخ ١٧ نوفمبر (تشرين ثان) ٢٠١٦. تقوم فكرة هذا الموقع على إجراء حوار مع شخصية مرموقة في حقلٍ معرفي محدّد بعد أن تكون تلك الشخصية إختارت خمسة عناوين لكتب منشورة ترى فيها الكتب الأفضل في ذلك الحقل المعرفي، وفي الحوار التالي مع الفيلسوفة – الروائية ريبيكا غولدشتاين بشأن حقل الرواية الفلسفية إختارت قائمة تضمّ روايات: ميدل مارتش للكاتبة جورج إليوت، موبي ديك للكاتب هرمان ملفيل، موت في البندقية للكاتب توماس مان، الأمير الأسود للكاتبة آيريس مردوخ، الدعابة اللانهائية للكاتب ديفيد فوستر والاس.

- **تبدين فريدة تماماً: حصلتِ على شهادة جامعية في الفلسفة وتمرّستِ في عملك حتى غدوتِ فيلسوفة حاذقة؛ لكنك في الوقت ذاته روائية لاتكفّ عن كتابة الروايات. كيف بدأت كتابة الروايات الفلسفية؟**

– لستُ أعرف بالضبط كيف حصل الأمر، ولم تكن لدي أية نية لأن أكون روائية. بدأت أول الأمر مع الفيزياء، ثم إنتقلت إلى فلسفة العلم والمنطق الرياضياتي، ولَمْ أبدِ حتى أية ميول طاغية نحو الفلسفة الأدبية وموضوعاتها الأثيرة مثل: سارتر أو الوجودية. أحببت الروايات كثيراً غير أنني كنت أشعر بشيء من الخجل بشأن التصريح بهذا الأمر وبخاصة أنني نشأت فيلسوفة تعشق الفلسفة التحليلية وأدواتها الرئيسية الصارمة.

كانت محاولاتي التجريبية الأولى مع الرواية إستجابة لتلك التساؤلات الوجودية المتطرفة التي واجهتني بعد أن فقدت أي ميل نحو الدين وبخاصة أنني نشأت في كنف عائلة مفرطة التديّن، وعندما ولِدت طفلتي الثانية حصل أن فقدتُ أبي المحبوب وكنت حينها أستاذة للفلسفة لاأنفك عن التساؤل بشأن التغيرات الدرامية التي تزخر بها الحياة، وجعلني موت أبي أدرك أن الطريقة التي تدرّبت بها لأكون فيلسوفة متمرسة (وبالتحديد تركيزي العظيم على الدقة والوضوح) قد وصلت بي لمواجهة باب مسدود. وسط غرقي في لجة تأملاتي الحزينة آنذاك سمعت صوتاً صباح أحد الأيام وانا أتأهب للإنطلاق نحو عملي اليومي، وكان صوتاً صالحاً لكتابة السطر الأول في رواية: «غالباً مايواجهني السؤال التالي: ماالذي يبدو عليه الأمر عندما تكون متزوجاً من عبقري؟». لم يكن الصوت صوتي مثلما لم تكن الحكاية

حكايتي؛ إذ كنت حينها متزوجة من رجل شديد الذكاء وهو فيزيائي لامع في ميدانه، لكن لم يحصل أن سألني أحدهم حول طبيعة حياتي مع زوج عبقري. عرفت ببساطة أن ذلك الصوت المدوّي في رأسي كان السطر الأول من رواية.

تابعت ذلك الصوت، وهذه المتابعة أمر لابد من الإمساك به إذا ماأراد المرء كتابة رواية. في الفلسفة يحصل العكس في العادة؛ إذ أنك تتبع دليلاً، وهكذا حصل بعد قلب ترتيب الحوادث في حياتي أن مضيت في كتابة الروايات حتى صارت الكتابة الروائية مثابة عظيمة الدلالة والتأثير في مجمل مهنتي الفلسفية. جعلتني كتابة الرواية أخسر الكثير من الأرض الراسخة التي إعتدت الوقوف عليها بثبات بعد عقود من الجهود الشاقة؛ فقد كنت منذ بواكير عقدي الثالث أغذ السير بعزم لأحوز مهنة محترمة كفيلسوفة تحليلية مرموقة الشأن، ولم تكن كتابة الرواية – بالطبع – بالخيار الصائب آنذاك، غير أنني سعيدة وأنا بهذا العمر بسبب عدم تخاذلي عن فعل هذا الأمر: أرى أن كتابة الرواية علّمتني الكثير بشأن كل أصناف الأسئلة التي لطالما شغلت بالي منذ سنوات بعيدة، وعندما كنت أعود عقب كتابتي لرواية ما إلى ميداني الفلسفي كانت الأمور تغدو أكثر وضوحاً إلى حدّ أنني صرت أنظر للموضوعات ذات الشأن بالنسبة لي بطريقة مختلفة كلياً عن ذي قبل. لو بقيت في نطاق مملكتي الفلسفية التي شيدتها لكنت بالتأكيد غير قادرة على تجاوز النظرة المباشرة والضيقة التي أمضيت سنوات طويلة في التدريب والمران عليها.

- **في إثنين من كتبك الأحدث: (٣٦ دليلاً على وجود الله: عمل روائي)، و(أفلاطون في عصر غوغل: الأسباب الكامنة وراء عدم موت الفلسفة) تمازجين المقايسات والأدلة الفلسفية مع التشخيص**

السردي والحكاية الروائية. العملان كلاهما ينطويان على نكهة فلسفية عميقة ولكنهما في الوقت ذاته أبعد مايكونان عن محض شروحات فلسفية مباشرة وخالصة بسبب توظيفك الخاص للسرد الذي تعاملت به مع الحجج الفلسفية. تبدو محاولتك في هذين العملين تماهياً بقدر ما مع أطروحة كيركيغارد: أن تُظهِر شيئاً ما وتكشف عنه لهو أفضل بكثير من محض تعريفه وحسب؟

– أعتقد ثمة فسحة للأمرين معاً؛ إذ أن واحداً من الأمور التي لطالما إستأنستُ بها هو التداخل بين طبيعة العمل السردي والحدس الفلسفي: حيثما وصلت قدرة الدلائل الفلسفية والكشوف الإختبارية إلى منتهاها واستنفدت أغراضها فإن مزاجنا الفلسفي حينذاك هو ماسيتكفل بملء الفراغ ليقودنا نحو أعمق حدوساتنا البشرية.

إن طبيعتنا البشرية (مثلما أوضح هيوم من قبل) عصية على الخضوع للمقايسة، وتعمل السايكولوجيا في العادة على ملء الفراغ الذي لاتطاله مقايساتنا الفلسفية، وهنا أقول أن الأمور التي تدهشني ليست تلك الحدوسات التي أدهشت هيوم من قبلي والتي نتشاركها جميعنا في العادة – مثل إعتقادنا بوجود نظام وتناغم وتناسق في الطبيعة –، بل أضيف لها الحدوسات التي أختلف بها مع هيوم – تلك الحدوسات التي هي بشكل ما نتاج شخصياتنا ونظرتنا إلى الواقع ومكانتنا فيه.

لازلت حتى اليوم نتاج تدريبي الفلسفي، وأراني مخلصة تماماً وعميقة الإلتزام بالمقايسات الفلسفية، ولكن الحدوسات الفردية الدائمة التغير والكامنة وراء ماهو فلسفي خالص أو كلي الإعتماد على المقايسات الخالصة هي الحدوسات الخليقة بإثارة مكامن الدهشة في روحي، وهذا أمر أستطيع بلوغه من خلال كتابة الرواية، وأخمّن أن سايكولوجيا

الفلسفة (والمزاج الفلسفي بالتحديد) هو من بين الأمور التي أبتغي الحصول عليها في الرواية عوضاً عن السرود الفلسفية الخالصة. هذا أمر يمكن الكلام عنه ولكن الامر سيكون أكثر إمتاعاً بالتأكيد لو عمل الكاتب على توظيفه في عمله الروائي.

- **خيارك الأول بين الروايات الفلسفية الخمس الأكثر تاثيراً فيك والتي طلبنا إليك تحديدها هي رواية (مدل مارتش Middlemarch) (١٨٥٢) للكاتبة جورج إليوت، وهي رواية فلسفية على نحو بيّن لالبس فيه. جورج إليوت - كما نعلم - كاتبة مفرطة الذكاء، ذات قدرة فائقة على الكتابة الدقيقة الواضحة، وتمتلك قدرة فلسفية عظيمة، ولاينبغي أن ننسى كونها الكاتبة التي ترجمت (سبينوزا) إلى الإنكليزية. كانت إليوت منغمسة حتى قمة رأسها في الفلسفة الأخلاقية وهو أمر أرى فيه حجر الزاوية لكل رواية تطمح لأن توصف (رواية فلسفية). ماالذي دفع لإختيار هذا الرواية بين الروايات الأكثر تأثيراً فلسفياً فيك؟**

- الكتابان الأولان اللذان وقع إختياري لهما في القائمة (وهما ميدل مارتش لجورج إليوت وموبي ديك للكاتب هرمان ملفيل) كانا نتاجاً للإهتمام المفرط لكاتبيهما بالفيلسوف (سبينوزا).

أنجزت جورج إليوت الترجمة الإنكليزية الأولى لكتاب (الأخلاقيات Ethics) الذي ألفه سبينوزا، وبسبب خلافات لوجستية مع الناشر لم تنشر ترجمة إليوت للكتاب حتى عام ١٩٧٨، وقد إمتلكت إليوت المعرفة الواسعة والحميمة التي ينبغي أن يمتلكها كل مترجم لأعمال سبينوزا وبلغ بها الأمر مبلغاً حتى ليكاد المرء يظن أنها كانت تكتب رواية فلسفية لامحض أطروحة فلسفية سبينوزية مترجمة. لم تكن

إليوت مفكرة أخلاقية عظيمة وحسب (يمكنك أن تلمح حركة الكائن الأخلاقياتي المفعم بالإنشغالات الفلسفية المركبة وهو يتخفى وراء مشاهد رواياتها ميدل مارتش) بل عملت على تأكيد توظيف الأدب في جعلنا كائنات تتحرك بدافع أخلاقي في حياتها – وتلك هي السمة التي تتشاركها هذه الرواية مع الروايات الأربع الأخرى في قائمتي المختارة. شرعت في مهنتي الثانية (تقصد كتابة الرواية، المترجمة) على الرغم من إحتجاج نصفي الفلسفي على فعلي هذا، ويمكنني القول أن الروايات الخمس جميعها لعبت دوراً عظيم الأهمية في إقناع ذلك النصف الفلسفي الخاص بي بأن ثمة الكثير ليتعلمه وبأن الوقت قد حان ليصمت ويستمع!!.

ثمة الكثير من التماثلات التي تبدو بها إليوت شخصية سبينوزية؛ لذا فأن الإشكالية الرئيسية لها شبيهة بتلك التي شغلت سبينوزا قبلها وأعني بها التساؤل التالي: «ماالذي يمكن فعله بشأن الطبيعة البشرية؟ نبدو كائنات عالقة في طبيعتنا الإنسانية التي تفرض محدودياتها علينا، ولكن كيف يمكن برغم ذلك أن نحقق تطوراً أخلاقياً خليقاً بجعلنا شيئاً أكبر من الضآلة التي تفرضها علينا طبيعتنا البشرية؟». لندقق في الإقتباس المدهش التالي من رواية ميدل مارتش «نولد جميعنا وسط عالم لم نتشارك فيه الغباوة الأخلاقية؛ إذ نرى العالم محض ضرع يطعم نزوعاتنا الذاتية العليا»، ثم لندقق الآن في هذا المقطع الصغير منّ كتاب (الأخلاقيات) لسبينوزا حيث يصرّح فيه بعبارته الشهيرة بأننا لانستطيع التقدم في حياتنا إلا من خلال العقل الخالص: «فيما يخصّ عيون العقل الذي يرى الأشياء ويدقق فيها فليس ثمة وجود لشيء سوى البراهين» – هذا هو جواب التساؤل للإشكالية التي طرحتها إليوت في المقطع السابق من روايتها.

لايقلل سبينوزا من شأن المشاعر العاطفية البتة؛ غير أنه يرى أن تحقيق إرتقاء إدراكي يستوجب تحقيق إرتقاء في المشاعر قبلاً وهو أمر لايستقيم إلا مع إرتقاء أخلاقي في الأساس، وهكذا تنحل كل أشكال الإرتقاء إلى إرتقاء أخلاقي في نهاية الأمر، ويصح هذا الأمر مع سبينوزا بقدر مايصح على إليوت كذلك، لكن الأمر مع سبينوزا يستوجب البدء من برهة الشروع في ملاحقة آثار الروابط المنطقية الخالصة التي يتأسس عليها هيكل الواقع ومن ثم الشروع في إعادة إنتاج تلك الروابط في عقولنا، ويرى سبينوزا أن هذه الفعالية المنطقية الإستنتاجية والموضوعية ستتكفل بإحداث إنتقالة في مشاعرنا وتوسيع آفاقنا بحيث يمكننا التعامل مع تخوم من الواقع أوسع بكثير ممّا عهدناه من قبل وعلى نحو يجعل منا كائناتٍ قادرة على كبح نطاق التوصيفات المحدودة التي نوصم بها في العادة.

بالنسبة إلى جورج إليوت فإن الموضوع ذا الدلالة الأخلاقية ليس إستكشافك للواقع الموضوعي المتعالي على كل إنحيازات شخصية والمتكوّن من روابط منطقية؛ بل أن الدلالة الأخلاقية تكمن لديها في بحثك عن واقع الآخرين بقصد إمتلاك رؤية وبصيرة بشأن كيف سيكون الأمر لو حصل وكنت أحد هؤلاء الآخرين، وترى إليوت أن هذا هو نوع المعرفة الجوهرية لإحداث أي إرتقاء أخلاقي، وهكذا نخلص إلى أن الإرتقاء الأخلاقي بالنسبة لكل من سبينوزا وإليوت هو موضوعة إدراكية في نهاية الأمر؛ غير أن مايميّز بينهما هو إختلاف نظرتهما لطبيعة المعرفة المضمّنة في هذه العملية الإدراكية وكذلك إختلاف الوسائل الإدراكية المقترنة بتلك المعرفة.

تجعل إليوت الخيال موضوعة مركزية في النشاط الإنساني، ويجعل الخيال بدوره من الفنون السردية موضوعاً مركزياً في أهميته ايضاً؛

في حين أن سبينوزا يرى في الفنون محض مُتعٍ وتسليات لاترقى لمرتبة الموضوع المركزي في الحياة، وقد أحبّ سبينوزا - على سبيل المثال - المسرح وأتى على ذكره ضمن قائمة المتع البريئة التي ليس بوسع أحد أن يشجبها أو يستمطر عليها اللعنات سوى المشعوذين والمتديّنين: ثمة ملابس جميلة، ومزروعات نضرة، وعطور زكية، أظن أن ملاحظته هذه بشأن المسرح هي المرة الوحيدة التي أتى فيها سبينوزا على ذكر الفنون؛ في حين أن الخيال الفني بالنسبة لجورج إليوت يعدُّ مسألة جوهرية بشأن الجواب الذي تقدّمه للتساؤل المشترك مع سبينوزا: كيف يمكننا أن نحقق تقدماً يمكنه الإرتقاء لتخوم أبعد من حدود ذواتنا الصغيرة المحدودة؟ تحاول إليوت إحداث إنتقالة أخلاقية فينا من خلال عملها الروائي.

إذن نحن أزاء أدب موسوم بأعلى درجات الطموح وينبثق من رحم مواضعات فلسفية. إن رواية (ميدل مارتش) ليست الرواية الفلسفية الأحب إلى نفسي فحسب بل هي روايتي المفضلة بين كل الروايات قاطبة، وكم درّست هذه الرواية مراراً وفي كل مرة ينتابني العجب لهذا المنجز العظيم الذي حققته إليوت مثلما أندهش للحصيلة الثرية التي يخرج بها طلابي من وراء قراءة هذه الرواية.

- **يبدو لي أمراً مناسباً القول أن سبينوزا يكتب بطريقة موضوعية مرتبة ترتيباً هندسياً منظماً بشأن موضوعات مثل العقل، والمنطق، وإستنتاج الطريقة التي ينبغي بها أن نعيش حياتنا؛ في الوقت الذي تكتب فيه إليوت بطريقة شديدة الخصوصية مدفوعة بتشكيل شخصياتها الروائية والحوادث السردية، وتبتغي من وراء كتابتها تأكيد أهمية التعاطف البشري والكشف عن الأنماط الممكنة للروابط**

البشرية. سيبدو لي الأمر منحرفاً للغاية لو تسنى له أن يحصل بطريقة معكوسة؟

– يعدُنا كلٌ من سبينوزا وإليوت بأن قراءة أعمالهما بطريقة صحيحة سيثبت كونه تجربة عاطفية عميقة، ولكن يظل التساؤل قائماً: مانوع المعرفة الخليقة بإحداث إنتقالة أخلاقية فينا، وكيف نكتسب تلك المعرفة؟ بالنسبة إلى سبينوزا فإن هذه المعرفة تكمن في الواقع الموضوعي ذاته، وإن الواقع وحده بكل تعقيده اللانهائي هو وحده القادر على توسيع حدود ضآلتنا البشرية، أما بالنسبة لإليوت فإن المعرفة الجوهرية هذه تنشأ من خلال وعي الآخرين – الذين هم مماثلون لنا وليسوا بأكبر منا في صفاتهم البشرية – باستخدام الخيال الفني.

ميدل مارتش رواية أخلاقياتية عميقة مثلما هي رواية فلسفية شامخة، والفروق بين شخصياتها الروائية هي فروق أخلاقياتية يتم الكشف عنها من خلال بيان الفرق في مدى القدرات التي تظهِرها الشخصيات الروائية بشأن خيالها المتعاطف مع الآخرين: كل الشخصيات في الرواية مدفوعة بقوة الدافع المسمى (conatus) الذي يسعى لجعل الأفراد يطاولون في مسعاهم ويزدهرون ويبتغون البحبوحة المنعّمة، وسبق لسبينوزا أن حكى عن هذا الدافع؛ غير أن بعضاً من هؤلاء الأفراد يمتلكون القدرة على التخييل الذاتي بحيث يرون أنفسهم في آخرين سواهم – هؤلاء وحدهم هم من يمكن ان يشهدوا إرتقاء أخلاقياً وتوسعة في مدياتهم الأخلاقية. إن إليوت تجعل محدوديات الخيال – عوضاً عن محدوديات العقل – هي العنصر الحاسم في تحديد حجم الإرتقاء الأخلاقي الذي يمكن للفرد أن يحققه.

دوروثا برووك Dorotha Brooke، بطلة رواية إليوت، شخصية

واقعية صلبة تملأها المثالب والعيوب وبخاصة في بدايات نشأتها؛ غير أنها تعاني تجارب تحوّل أخلاقية الطابع – تجارب تنطوي على فعل تخيّلي للواقع الجوّاني للآخرين وفي مقدمتهم زوجها ذو الشخصية الحزينة والضئيلة، وهو معلّم متحذلق متيبس المشاعر ويفتقد الخيال إلى حد يبعث على الإزدراء. تسعى إليوت بقدر ماتستطيع في روايتها هذه إلى بيان الأخطار المصاحبة للحياة المؤسسة على المعرفة الأخلاقياتية الصلبة القامعة للخيال – تلك الحياة التي ترى في حذلقتها الرخوة غطاء يمكن أن يبعد الأنظار عن هشاشتها.

رواية ميدل مارتش رواية عظيمة بحق، وفي كل مرة أعيد قراءتها أقول لنفسي في مواضع عدة: «هيا إمضي بسرعة؛ فقد حفظت هذا المقطع عن ظهر قلب. هل ساخوض التجربة الكاملة بشأن إعادة القراءة ثانية؟»، ويحصل دوماً أنني أعيد القراءة وأكتشف تجارب عظيمة وأجد شيئاً ما يستحق الإطراء في الرواية كنت غافلة عنه في قراءاتي السابقة.

- **أجدني مفتوناً بقولك أن خيارك الثاني بين الروايات الخمس، موبي ديك Moby Dick، يضمّ بين ثناياه (سبينوزا) متخفياً في حكاية شاب يافع يحقق ذاته، أو شخص أكبر سناً يخسر ذاته في مسعاه للإيقاع بحوتٍ تسبب في آذاه. لايبدو هذا الأمر ذا نكهة سبينوزية؟**

– لديّ قراءتي الخاصة المميزة لهذه التحفة الأدبية الميتافيزيقية. ألّف (مياكل ديلّا روكا)، فيلسوف جامعة ييل، كتاباً مرجعياً جديداً عن سبينوزا، وقد طلب أن أساهم في ذلك الكتاب بفصل يختصّ بالتأثيرات الأدبية لسبينوزا، وفي خضمّ كتابة هذا الفصل إكتشفتُ بعضاً من مفاعيل الدور المدهش الذي نهض به سبينوزا في ميدان الأدب: الإنكليزيّ أو الألماني أو الأمريكيّ.

إنّ نظرتي لعصر التنوير تقوم على فكرة أن سبينوزا - الذي توفي في ١٦٧٧ - هو من بذر بذار ذلك العصر قبل مائة سنة من حلول عصر التنوير، ولطالما غُمِط حقّ هذا الرجل و لم يُنسّب له مايستحق من إعتراف وتقدير؛ بل صار يعدُّ الرجل الأخطر في أوربا حتى بعد موته لمحض أنه فكّر بأن الاخلاقيات يمكن تأسيسها على قواعد علمانية خالصة (أي بلا مواضعات لاهوتية، المترجمة)، والحقّ أن سبينوزا سحب البساط من تحت أقدام اللاهوتيين التقليديين عندما وفّر إجابات مقنعة غير لاهوتية لذينك السببين العظيمين للإيمان بالله: الله باعتباره جواباً للسؤال الخاص بوجود شيء عوضاً عن لاشيء، وكذلك معضلة تأصيل الأخلاقيات. دُعِي سبينوزا (الشيطان الأعظم على الأرض) في محاولة التقليل من شأنه؛ ولكن برغم ذلك كان كلّ فرد يقرأ أعماله، وصار التقليد السائد أن الحصول على شهادة جامعية من الجامعات الأوربية ومن ثم دخول المنتديات العالمية (في تلك الأوقات) يقتضي قراءة اعمال سبينوزا لغرض توفير حجج لدحض آرائه، ثم حصل عام ١٧٨٥ - في أواسط عصر التنوير - أن فريدريش هينريش جاكوبي، المتحوّل للمسيحية من اليهودية، قال الآتي: «أن تكون سبينوزياً يعني أن تكون مُلحِداً، وفرداً غير أخلاقيّ، وعدمياً، وأن القبول بعصر التنوير يعني بالضرورة أن تكون سبينوزياً بكلّ تلك السمات المفجعة!». هذه الهجمة الشرسة على سبينوزا - باعتباره الشخصية المركزية لعصر التنوير - باتت ظاهرة طاغية في ألمانيا ثم سرعان ماانتقلت إلى إنكلترا وصارت تدعى (جدلية وحدة الوجود Pantheismusstreit) - تلك الجدلية التي وضعت سبينوزا في مركز بؤرة التصارع الفلسفي.

لنبدأ أولاً من ألمانيا، ومن غوته بالتحديد. صرّح الرومانتيكيون الألمان (وبخاصة تجمّع العاصفة والإندفاع) واحداً بعد الآخر «إذا كان

الإنخراط في عصر التنوير يعني أن أكون سبينوزياً فأنا سبينوزيٌّ إذن!»)، وسبق أن قال غوته عندما كان شاباً يافعاً بأنه لم يحصل مرة أن غادر منزله من غير نسخة من كتاب الأخلاقيات لسبينوزا في جيبه الخلفيّ، ثمّ أعلن كلّ من هولدرلن ونوفاليس أنهما سبينوزيان، وفي خضمّ تلك التصريحات والإعلانات المتواترة تحوّل سبينوزا لشخصية محبوبة يمكن أن يتعلّق بها أي رومانتيكي ألمانيّ.

هذا كله هو الخلفية المناسبة المطلوبة لفهم رواية موبي ديك. إنغمس كولردج Coleridge في التفكير الفلسفي والثقافي الألماني، وكان أول الأمر سبينوزياً مكرّساً؛ ولكن كان ثمة جانب في تفكير سبينوزا لم يأنس له كولردج: عندما يتقدّم المرء في قراءة أعمال سبينوزا ويمضي اكثر فأكثر في الجدلية السبينوزية بشأن (الله أو الطبيعة) فإنه يخسر في واقع الأمر إحساسه بهويته وشخصيته. لم يرغب كولردج في هذا الأمر وقال أنه يبدو «مثل غرق الهوية الذاتية في مستنقع لانهائي التخوم» – نعم، هذا هو بالضبط ماأراده سبينوزا لنا: أن نغرق ذواتنا في لجة اللانهاية، ورأى في هذا الأمر وسيلة لإنقاذ أرواحنا؛ غير أن كولردج تمرّد على هذه الفكرة وكتب بشأنها في يومياته الفكرية المسماة السيرة الأدبية Biographia Literaria.

حصل، في المقابل، أن قرأ هيرمان ميلفل على الجانب الآخر من الأطلسي آراء كولردج بشأن سبينوزا ثم سرعان ما أمسى مسكوناً بالسؤال ذاته: لو حصل أن صرنا سبينوزيين مقتنعين بأدلّته الإستنتاجية؛ فماالذي يحصل لشخصيتنا الذاتية؟ نغرق في لجة اللانهاية؟ هذا هو تماماً ماأظنّه جوهر رواية موبي ديك: إنّ مايمثّله ذلك الحوت الأبيض العظيم هو واقع لاشخصانيّ مرتّب منطقياً بحيث لايكون له شأن بهويتنا الذاتية، وسنغرق في دوّامته، وسنعيد هيكلة فردانيتنا المميزة

على صورته، وسيكون إهانة لنا ككائنات إنسانية. قد يكون ذلك هو الواقع؛ لكنه سيكون إهانة شخصية لكلّ منّا.

يرفض آهاب Ahab (القبطان ذو الشخصية الطغيانية المتسلطة في الرواية ن المترجمة) هذا المآل ويتحدى الغرق في دوامة الطوفان اللانهائي، ولو أن احدنا عاد لقراءة الرواية لوجد فيها الكثير من العبارات المتحدية غير المعقولة مثل تلك التي يقولها لـ (ستاربك Starbuck) (شخصية المثقف المفكر المنتمي لطائفة الكويكرز في الرواية، المترجمة): «لاتحدّثني عن التجديف، سأهاجم الشمس لو فكرت في إهانتي!!»، واضحٌ تماماً أنه يتحدى المنطق السبينوزي الذي يضمّ كل الطبيعة والموجودات التي في الطبيعة وبضمنها نحن ككائنات إنسانية.

توغّل سبينوزا عميقاً في الوعي الأدبيّ من خلال تلك الهجمات التي طالت الطريقة التي مثّل بها عصر التنوير، وإنّ من المدهش لي أن الروايتين الفلسفيتين العظيمتين اللتين كُتبتا في القرن التاسع عشر (موبي ديك وميدل مارتش) كانتا نتاجاً لإنشغال فكري طويل الأمد بالفلسفة السبينوزية.

- **ولكن ماذا عن إشمايل[١٥] Ishmael؟ ماهي الرابطة التي تجمعه بالسرد المؤسس على الفلسفة السبينوزية؟**

– كل أفراد طاقم سفينة صيد الحيتان (بيكوود) محكوم عليهم بالفشل

١٥– إشمايل أو إسماعيل: هو الفرد الناجي الوحيد بين طاقم سفينة صيد الحيتان المسماة (بيكوود) التي تحكي عنها رواية موبي ديك، وهو أيضاً السارد الوحيد في الرواية، وتكمن أهميته السردية في رمزيته التي تشير لكلّ اليتامى والمنفيين والمنبوذين إجتماعياً. (المترجمة)

والفجيعة باستثناء كلّ من ستاربك وإشمايل اللذين يذعنان للقبطان آهاب، وقد حاولا في بداية الأمر أن يخوضا معركة إرادات معه لكنهما يستسلمان في نهاية الامر ويصبحان محض أدوات لتحقيق مشيئته. إنّ الفطنة التي يطلب سبينوزا إتباعها في الحياة تكمن في أمرين جوهريين: أن نعيد تنظيم وهيكلة عقولنا طبقاً للترتيب المنطقي للواقع، وفي الوقت ذاته أن نحفظ مسؤولياتنا تجاه ذواتنا على المستويين الفكري والاخلاقيّ. يجب أن نجعل ذواتنا جديرة بـالآراء والأفعال التي نقتنع بها حتى لو أضطررنا للوقوف بوجه أعتى الحتميات ذات السطوة الطغيانية الهائلة.

إشمايل هو المراقب الموضوعي في الرواية. هو يتراجع إلى الخلف ويبقى في موضعه يراقب مايجري ولايدور في مدار جنون آهاب، ويظلّ حتى النهاية محافظاً على هويته الذاتية وآرائه الخاصة؛ الأمر الذي ينقذه من الموت الكارثيّ في نهاية المطاف.

ينبغي على الروائي أن يؤمن بالتفوق الأخلاقي للكينونة الفردية، ولاأظن أن روائياً يستطيع كتابة روايةٍ من غير التعالق المتماهي مع فكرة وجود شيء مقدّس في الذات الفرديةً للكائن البشري، ومثلما فعلتُ مع رواية ميدل مارتش أرى ثمة الكثير من الجوانب التي تسائل بها هذه الرواية (أي رواية موبي ديك، المترجمة) المعضلات الفلسفية ذات الأهمية الحاسمة في حياتنا.

- **وصفت كلاً من رواية (ميدل مارتش) و(موبي ديك) بأنهما روايتان عظيمتانً، لكن (موت في البندقية Death in Venice) عمل أصغر حجماً بكثير من سابقيْه. ماالأسباب التي دفعتكِ لإختيار (موت في البندقية) (١٩١٢) ليكون ضمن قائمة أفضل رواياتك الفلسفية؟**

– في هذا الموضع سيكون علينا الخوض في خيارات أكثر كيفية

وشخصية ممّا سبق: إن واحداً من أهم الموضوعات التي تتلازم مع الفن الروائي هي أن إستجابتنا للروايات مسألة ذاتية محضة؛ فالكاتب المتمرّس يرتّب كل مامن شأنه عرض تجربة عظيمة في روايته لكن التجربة ستلقى إستجابة متغيرة بالتأكيد من قارئ لآخر، وثمة ألفة إنتقائية بين الرواية وشخصية القارئ ومتبنياته المسبقة: الفكرية والعاطفية والفلسفية.

أنا مولعة في واقع الأمر بفيلسوفين هما عدوّان للأدب بمعنى ما: سبينوزا الذي ثلم من شأن الخيال ومأبدى كثير اهتمام بحس الجمال والفردانية، وأفلاطون الذي طرد الفنانين من مملكته اليوتوبية وبخاصة الشعراء الملحميون منهم الذي كانوا روائيي عصره، ومع ذلك فإن المفارقة الساخرة التي لازالت سائدة حتى يومنا هذا هي أن أفلاطون مابرح يعدُّ الفنان الأدبي الأعظم تبعاً للتقاليد الفلسفية الغربية، وكما نعرف فقد كتب أفلاطون محاوراته الشهيرة مستخدماً شخصيات ومشاهد وحتى حبكات بعض الأحيان، ويظهر هذا الأمر بأجلى صوره في الندوة الأفلاطونية Symposium.

تستأثر الروايات الأفلاطونية العميقة بولعي العظيم دوماً، ورواية (موت في البندقية) هي واحدة من هذه الروايات. إن محاورات افلاطون الكامنة في الخلفية هي جوهر الندوة الأفلاطونية؛ غير أن محاورات فيدروس Phaedrus ربما هي أكثر أهمية من المحاورات الأفلاطونية ذاتها، ومن جانبي أنا أحب فيدروس وأراها مدهشة للغاية. ترى مارثا نوسباوم Martha Nussbaum أن أفلاطون كان غارقاً في الحب أثناء تلك المحاورات، وأميل من جانبي لموافقتها الرأي؛ فالحياة والفكر الفلسفي بالنسبة لفيلسوف حقيقي ونزيه متشابكان معاً ولايمكن أن تكون الفلسفة كوظيفة ممتدة من التاسعة صباحاً حتى الخامسة مساء، وثمة الكثير من الشواهد التي تقطع بأن أفلاطون كان فيلسوفاً حقيقياً

ونزيهاً، وكذلك هناك من الشواهد مايؤكد أن فيدروس كان لحدّ ما نظيراً لأفلاطون في نزاهته الفلسفية.

يؤكّد أفلاطون على الفائدة الفلسفية لأشكال محدّدة من الجنون عندما يتساءل: هل أن العقل هو كل مانحتاجه لإحراز إرتقاء فكري وأخلاقيّ؟ في محاورات فيدروس يقول أفلاطون أننا بحاجة لنوع محدّد من الجنون – ذلك الجنون المسوق بإرادة الآلهة؛ غير أننا يمكن أن ندعوه «الحدس» طبقاً لتوصيفاتنا المعاصرة، ويعني هذا الجنون (أو الحدس) أن تراودنا رؤى واستبصارات لم نكن لنبلغها بوسائل المحاججة المنطقية المعهودة، وكذلك لايمكننا جعل الآخرين قادرين على فهمها إذا ماتوسّلنا ذات المحاججات المنطقية.

في محاورات فيدروس يصرّحُ سقراط في سياق كلمته الحوارية الثانية بوجود جنون حسن وجنون سيئ: ثمة عبقرية دينية، وعبقرية جمالية، وعبقرية رومانتيكية، وهذه كلها تعتمد على نوع محدد من الجنون الحسن الذي ينتج عن التجارب الغريبة القوية التي تزوّدُنا بإحساس جديد للعالم، وأنت لاتستطيع أن تجعل الرؤى المستبصرة التي بلغتَها متاحة للآخرين الذين لم يشاركوك تلك التجارب الغريبة بذواتهم، وفي العادة تمثّل هذه التجارب إنقطاعاً في الإستمرارية المعتادة والرتيبة لحياتك. يقول أفلاطون أن هذا النوع من التجارب تكون جنوناً حسناً إذا مافتحت للمرء نوافذ جديدة مطلّة على الحقيقة، وإنّ الحقيقة وحدها هي ما يحدّد الفارق بين الحسن والسيئ من الجنون؛ لذا إذا ماإختبرتَ حالة تحوّل ديني، أو وقعتَ بحالة حبّ جنونيّ عاصف، أو تلبّستك حالة حدس فني، فإن كل هذه الحالات ونظيراتها يمكن أن ترفعك فوق مستوى الحياة العادية اليومية الرتيبة التي تحياها وقد يظنّ بك أصدقاؤك الظنون وتنتابهم هواجس جدية بشأن جنون إنتابك، وقد تكون أنت حقاً قد جُنِنت؛ لكن ذلك

الجنون وحده هو القادر على توفير قناة تربطك مع نوع محدّد من الحقيقة. إن هذه الإنعطافة غير العقلانية التي يسائلها افلاطون ويشبعها شرحاً في محاورات فيدروس تتقاطع تماماً مع مجمل محاججاته الفلسفية، وتوفّرُ السياق الفلسفيّ الذي كُتبت به رواية (موت في البندقية): عندما تكون منغمراً في لجة تجربة ما فأنت لاتستطيع أن تعلم فيما لو كنت واقعاً في قبضة جنون حسن أو سيئ، ولو كنت فرداً عقلانياً تستطيع إستخدام محاججة منطقية تقودك لبلوغ خاتمة مقبولة تعرف منها طبيعة الوضع الذي تعيش وسطه، وقد تستطيع أن تبوح بما أنت فيه للآخرين من الذين يمكنهم توجيه نقد لوضعك، ولو كنت شخصاً عقلانياً فستكون حتماً منفتحاً على نقودات الآخرين وستعدّل معتقداتك في ضوئها ن وعلى هذا النحو يمكن المضيّ في الإرتقاء العقلانيّ، أما مع ذلك النوع الذي يدعوه أفلاطون (جنوناً) فأنت لاتستطيع جعله مفهوماً للآخرين؛ لأن الوسيلة الوحيد لفعل ذلك هي جعلهم منغمرين وسط التجربة ذاتها التي إختبرتَها أنت – التجربة التي هي بطبيعتها غير قابلة للمشاركة!!. الجنون الحسن يفتح أمام المرء منافذ نحو الحقيقة؛ بينما الجنون السيئ يسدّ تلك المنافذ ويجعل المرء حبيس أوهامه الذاتية، ولايمكن للمرء وهو في لجة تجربته الخاصة أن يعلم طبيعة التجربة التي يخوضها: هل هي معلمٌ من معالم جنون حسن أم سيئ؟ هذه معضلة إشكالية مخاتِلة وهي جوهر ماتحكي عنه رواية (موت في البندقية).

فون آشينباخ Von Aschenbach فنان طويل العهد بالفن لكنه شديد الإخلاص للمواضعات الفنية السائدة، وهو شديد الحماسة لعمله وموضع إحتفاء جماهيري طاغ؛ غير أن لمسة الجنون المقدّس لم تلامس عقله يوماً ما، ثم يحصل أن تلامسه تلك اللمسة المقدسة. في (موت في البندقية) – ومثلما هو الحال مع محاورات فيدروس الأفلاطونية

- يتمازج الجنون الإيروتيكي مع الجنون الفنيّ، وبالنسبة إلى فون آشينباخ فإن وسيلة هذا التمازج الخلاق هو الصبي اليافع تادزيو، والتجربة الجنونية في الرواية هي الوقوع في حبّ الجمال مُجَسّداً في هذا الصبي الصغير، وماتدفعنا الرواية دفعاً للتأمل فيه والتفكّر العميق بشأنه ومساءلته هو: هل أنّ الجنون الذي تحكي عنه تجربة فون آشينباخ في الرواية هي من النوع الحسن أم السيئ؟

يكتب فون آشينباخ أجمل موسيقى تكشف عن حياته بحضور هذا الصبي الفاتن، ولكنه يسلك في الوقت ذاته سلوكاً مجنوناً يمكن أن يُعدَّ مفتقداً للمسؤولية ومستحقاً للملامة إلى أبعد مدى ممكن عندما لم يُعلِم أهل الصبي بشأن المخاطر المحدقة بهم بسبب مرض أخذ بالإنتشار في البندقية بصورة متسارعة وسيكون فون آشينباخ ذاته أحد ضحاياه في النهاية.

ثمة معضلة أجدها في غاية الإمتاع لي: إلى أيّ مدى يمكن إلغاء دور الحدس حتى في أكثر المساعي المعرفية عقلانية وصرامة مثل الرياضيات؟ هذا هو بالضبط ماتجيب عنه نظريات عدم الإكتمال لـ (غودل Godel)، وقد كتبتُ كتاباً حول هذا بعنوان (عدم الإكتمال: برهان ومتناقضة كورت غودل). توفّر هذه النظريات برهاناً لايمكن أن نستبدله بأي مجموعة من المواضعات الحدسية، والنتيجة هي أن الرياضيات لايمكن إختزالها كلياً لأنساق شكلية لها قواعدها الخوارزمية الخاصة؛ لكنّنا نعرف أن الرياضيات لايمكن أن ترتقي ما لم تمسسها نار الآلهة (تبعاً لمفردات اللغة الأفلاطونية)، وبغير هذا الجنون لايمكن توقّع أي إرتقاء نوعيّ سواء في الرياضيات أو في كلّ جانب من الجوانب التي تمسُّ الأشياء الطيبة في الحياة مثل الرومانسية والفنّ.

المعضلة التي حكيتُ عنها أعلاه تمثّل لي سؤالاً لطالما كان مثار متعة

مدهشة لي، وقد عملت رواية (موتٌ في البندقية) على جعل ذلك السؤال مدار مقاربة درامية رائعة وعلى نحو مشرق. إنّ هذه الرواية توظّف مسالك سردية غير متوقّعة، وأحبُّ كثيراً الفيلم المقتبس عن الرواية والذي أخرجه (فيسكونتي) على الرغم من أن الحوار يغدو أخرقاً في مواضع محدّدة؛ لكن يبقى الفيلم قادراً على بلوغ المقاربة البصرية لجوهر المتناقضة الكامنة في معضلة فيدروس الفلسفية، وهو ماأراه إنجازاً حقيقياً، وقد إعتاد طلبتي على إبداء إمارات الإستياء من الفيلم وهو الأمر الذي يحزنني كثيراً؛ ولكنّ في أقلّ تقدير هم يحبون الرواية ويقدّرون ثراءها الفلسفي.

- **يرى الكثيرون أن الرواية توظّف نزوعاً فلسفياً نيتشوياً وليس أفلاطونياً - ذلك النزوع النيتشوي الذي نقرأ عنه في كتاب نيتشه (ولادة التراجيديا). ثمة قوتان ديونيسية وأبولونية[١٦] في الحياة تتنازعان حياة فون آشينباخ؟**

١٦- النزوع الأبولوني: هو الرغبة في الوضوح والنظام، ويرمز لهما بأبولو (إله الشمس) الإغريقي، وهو منبع للفن الكلاسيكي ويتسم بالاعتدال والتناغم ومعرفة الذات، ويتحدد بقواعد واضحة منها (نكران الذات، بطولي، جاد، كلاسيكي، حواره مثالي شعري، شخصية نمطية..)، أمّا النزوع الديونيسي فهو دافع بدائي غير عقلاني نحو الفوضى ويرمز له بإله الخمر (ديونيسيوس) ويمثله الفن الرومانسي، وتحكمه في العادة السمات التالية: (عاطفي، هوائي، لعوب، محتال) ويخرج عن القواعد المحددة (الرتابة، التكرار، الهدوء الثابت، الرعب عنده مماثل للإنفعال الجمالي. يعود أصل هذين النزوعين إلى نيتشة الذي كتب عنهما في كتابه (نشاة المأساة) المنشور عام ١٨٧٢ والذي عرض فيه نظرية ثورية بشأن طبيعة الحضارة الإغريقية، ورأى نيتشة في نظريته تلك بأن فهم تلك الحضارة يتمّ عندما يُنظر إليها باعتبارها ناتجاً لصراع جدلي جوهري بين النزوعين الديونيسي والأبولوني. (المترجمة)

- هذا صحيح تماماً؛ لكن توماس مان لاينفكّ يقتبس من عبارات فيدروس في مواضع كثيرة من الرواية، وهو الأمر الذي يشير بوضوح أن أفلاطون حاضرٌ بقوة في الرواية، وواضح تماماً أن مان يتعامل مع الثنائية الأبولونية والديونيسية؛ إذ ليس غريباً أن أفلاطون كثيراً ماجاء على ذكر هذه الثنائية في كتاباته، وأن هذه الثنائية - على مايرى نيتشه - تقع في قلب كل الثقافة الإغريقية الكلاسيكية.

ثمة في محاورات فيدروس مقطعٌ يقول فيه أفلاطون أنّ مَنْ يحاول الدخول لحضرة ربّات الإلهام من غير موهبة الجنون فإنّ كل فنّه سينتهي إلى العدم، وهو يسائل إشكالية كون العقل وحده الطريق الذي يضمن الوصول إلى الحقيقة وعلى نحو مدهش، وأرى أنّ مان أمتلك إحساساً عميقاً بهذه المقاربة الأفلاطونية، وقد أمدّه ذلك الإحساس المدهش بالإلهام الذي مكّنه من كتابة رواية قصيرة ساحرة.

- **لنتحدث الآن عن خيارك الرابع في قائمتك المختارة؟**

- هو كتاب مميز للغاية: الفارس الأسود The Black Prince (١٩٧٣) الذي كتبته آيريس مردوخ Iris Murdoch. آيريس مردوك تعني الكثير بالنسبة لي حتى في تلك الأوقات التي لم أكن أقصد فيها أن أكون روائية فقد أحببت رواياتها وشغفت بها إلى حد بعيد.

إن الشعور الذي يتلبّسك وأنت تقرأ مردوك هو شعورك ذاته الذي ينتابك دوماً عندما تقرأ لكاتب ذي موهبة فلسفية هائلة مدعمة في الوقت ذاته بخزان معرفي لاينفد - كاتب يخلق الفن من خلال الصراع المحتم بين الموهبة الفلسفية والمعرفة الخالصة. كان أمراً مشجعاً لي عندما مضيت بعزم في كتابة الرواية (كتبت بالفعل العديد من الروايات) وقد عملت مردوك الأمر ذاته وبقيت طوال الوقت أستاذة فلسفة، وهو

مافعلته من قبل وأفعله اليوم أيضاً. هنا لابأس من التذكير أن كتاب مردوك الأول لم يكن رواية بل كان كتاباً ممتازاً عن سارتر.

- **مردوك كتبت عن افلاطون أيضاً في كتابها المسمى (النار والشمس)؟**

– مردوك شخصية أفلاطونية مسيحية عميقة الأغوار. أن تكون افلاطونياً وروائياً في الوقت ذاته فهذا يعني شعورك المحتم بمفاعيل الصراع الجوهري بين الموضوعتين الفلسفية والروائية وهو مانشهده حاضراً بقوة في رواية الأمير الأسود التي أراها رواية أفلاطونية عميقة؛ لذا فأنا أتفاعل معها بقوة وتعاطف، وبالإضافة لكونها رواية فلسفية فإنها رواية جيدة بحق ولاأرى انها حظيت بما تستحق من التقريظ والإشادة، وبعامة أرى أن مردوك لم تحظ على الدوام بما يتناسب مع موهبتها الروائية والفلسفية.

الشخصية الرئيسية في الرواية هي (برادلي بيرسون). بيرسون كاتب كتب القليل من الأعمال لأنه ينتمي لذلك النوع من الناس الذين يرون الفن فعالية مقدسة تحتوي كل الإجلال والتوقير المحيطيْن بنا – لكن هذا الإجلال يدفعه إلى حالة شبه مشلولة لشعوره بالعجز وعدم التكافؤ في الكتابة عن الأشياء الجليلة. يمكن القول أنك إذا كنت أفلاطونياً فستكون ممزقاً بعض الشيء وبشكل من الأشكال بشأن توجهاتك نحو التعامل مع الإجلال والتوقير اللذين ينطوي عليهما الفن: صحيح هو القول ثمة فن عظيم ويبعث على الإلهام، ولكن (من وجهة النظر الأفلاطونية) ثمة فلسفة أيضاً وهي أكثر أهمية من سواها. إن واحداً من أهم الموضوعات التي تبتغيها مردوك في روايتها (الأمير الأسود) هو نزع القداسة عن الفن.

توظف رواية (الأمير الأسود) التوجهات الهزلية الساخرة جزئياً

لإضفاء الجو الدرامي المطلوب على الصراعات المتضمنة فيها؛ إذ نلمح في الرواية إنتقالات صارخة من الإستبصارات الفلسفية العظيمة بشأن طبيعة الفن نحو السخرية الخالصة والجامحة، وهو مايشير ألى طبيعة سلوك الأفراد الذين يأتون بأفاعيل جنونية أغلب الوقت. ثمة في الرواية عبارة (الأفعال الطارئة المقيتة) التي تستخدمها مردوك وهي في واقع الأمر كل ماتنطوي الحياة عليه!!: إن سرد حيثيات حياتنا لايكون من خلال أدوات المنطق والعقلنة الصارمة بل من خلال كل الأشكال المحتملة لهذه (الأفعال الطارئة المقيتة)، والرواية بهذا المنظور تعدّ تحقيراً من نوع ما لركوننا المفرط إلى مواهبنا الذهنية، كما ان الرواية لاتفتأ تذكر بالكيفية التي تكون عليها حياتنا الفوضوية غير القابلة للتنبؤ والقياس، وفي هذا الجانب أرى أن مردوك قد أبدعت إبداعاً هائلاً وأن روايتها ممتعة للغاية.

تأخذك الرواية أيضاً نحو السؤال الإشكالي عندما تجد نفسك وسط جنون ما (في الرواية، أؤكد ثانية، أن الجنون هو جنون رومانسي) فمتى يمكنك القول أن ذلك الجنون هو من النوع الطيب أم السيء؟ كتب (مان) مأساة من جوف هذا السؤال الإشكالي؛ غير أن مردوك كتبت نصاً ساخراً، ومن الواضح أن مردوك إختارت الوسيلة الأصعب والتي تعدّ مخاطرة حقاً.

إذن إستطاع برادلي بيرسون في خاتمة الأمر أن يكتب عمله الذي إختار له عنوان (العمل العظيم Magnum Opus): يمتلك برادلي بيرسون صداقات طيبة مع الكثيرين ومنهم صديقه (أرنولد بافين) الذي يعمل كاتباً ترسخت سمعته الجماهيرية العريضة، وكان برادلي يكن له دوماً نظرة إزدراء – ربما هي كناية عن حسد دفين وربما ليست كذلك –، ويخبرنا برادلي في الرواية عن حكاية حصلت له عندما دعاه أرنولد

يوماً ما على عجل لأنه كان قد ضرب زوجته وخشي أن تكون قد فارقت الحياة، ثم حصل أن علق برادلي بحب إبنة صديقه الصغرى، جوليان، البالغة ثمانية عشر سنة، ثم عندما تتوغل في الحكاية لاتكاد تعرف هل ان ماحصل هو نوع طيب من الجنون أم أن الأمر لايعدو أن يكون نزوة حلّت برجل عجوز دب الوهن في جسده حتى جعل منه منحرفاً يقع في حب الصغيرة جوليان ويمضي معها في نزوة حب قصيرة.

ثمة الكثير من التوظيف الذكي للتراث الشكسبيري في الرواية، وثمة الكثير من الحوادث والكثير من الخدع الأدبية في نهاية المطاف مثلما هناك الكثير من الحواشي والملاحظات التي يبديها شخوص الرواية للكشف عن وجهات نظرهم المتباينة.

- **في الكتب الأربعة الأولى التي ضمتها قائمتك المختارة، هل تظنين أن كثرةً من القرّاء لن يلمحوا الإلتماعات الفلسفية المضمّنة في تلك الأعمال ولن يبلغوا حدود فهم الصراعات الفكرية الكامنة فيها؟ وهل تظنين أن هؤلاء القرّاء ستفوتهم تلك الرؤية الفلسفية بسبب تركيزهم على سياق التفاعلات القائمة بين السرد والشخصيات الروائية؟**

– الأمر المهم الذي ينبغي أن تضعه بحسبانك وتدركه بدقة في كل مرة تكتب فيها رواية مستمدة من إنشغالاتك الفلسفية المسبقة هو أنك تكتب بمستويات مختلفة وأن عملك ينبغي أن يكون ممتعاً وشيقاً في كل مستوى منفرد. إذا ماكتبت رواية فينبغي أن تجعلها شيّقة وينبغي ان توظّف كل الأدوات الأدبية إلى أقصى حدودها الممكنة: الشخصية، الحبكة، المشهدية الروائية، ملاعبة اللغة وإلى ماسواها من الأدوات

المتاحة، وباختصار ينبغي أن تجعل روايتك وليمة شهية على المستوى الأدبي. إن ماتحاول فعله – كروائي – هو ان تمهّد الأرضية لخوض تجربة كبيرة تستعصي طبيعتها الدقيقة على أن تكون بالكامل طوع سيطرتك وإرادتك، لأن القرّاء في المقابل سيعمدون حتماً على إسقاط حيواتهم وشخصياتهم على عملك الروائي وسيجعلون منه تجربة خاصة بهم.

كان الأمر صعباً معي عندما كتبت روايتي الأولى؛ فقد حصل أن سمعت الكثيرين يتحدّثون بشأن جزئية ما في روايتي وكنت حينها أقول: «ماذا؟ لم يكن هذا الأمر ليجول ببالي مطلقاً، كيف أمكنهم التفكير على هذا النحو؟» ثم أدركت أنني يجب أن أدع الأمور تمضي على حالها: أنت – كروائي – تكتفي بتمهيد الأرضية للعمل، وينبغي لهذه الأرضية أن تكون مسامية بما يكفي لجعل القرّاء يرشّحون infiltrate كينوناتهم الذاتية من خلالها بقصد تخليق شيء ذي معنى بالنسبة لهم. هذا هو ماتتطلع إليه في نهاية الأمر وإلا لما كان الأمر يستوجب أن تخاطر بمهنتك الفلسفية الراسخة جرياً وراء ولعك بكتابة الرواية.

إذن إذا مامهّدت الصورة في خلفية عملك الروائي بحيث تكون حاوية لأحجيات التفكير الفلسفي وسواه من أحجيات الوجود العظمى فإن هذا الأمر سيجعل من عملك تجربة عظيمة مكتنزة بالمزيد من المعنى، ومن الطبيعي القول أن ليس كل القرّاء بقادرين على بلوغ المرتقيات الفلسفية المبتغاة في الرواية؛ ولكن ينبغي عليك في كل الأحوال أن تمهّد الأرضية بحيث يمكن للقرّاء أن يجولوا فيها بسلاسة بصرف النظر عن العدة المفاهيمية والأدوات الذهنية التي يحوزونها، ومن ثم يحاولون إستخلاص شيء عظيم ومهم من ذلك العمل.

بالنسبة لي، ولكل الروايات التي كتبتها، فقد كانت المكافأة عظيمة وأضخم مما توقعت. كانت مكافأتي كبيرة وشملت مستويات عدة، ولكن تبقى المكافأة الفلسفية هي الأكثر أهمية بالنسبة لي وبكل وضوح، وأرى أن الأفكار الفلسفية الملهمة محتواة هناك – بين ثنايا رواياتي حيث يمكن للقرّاء أن يبلغوها وقد لا يفعلون.

- **لننتقل الآن إلى خيارك الأخير في قائمتك: كتاب (الدعابة اللانهائية Infinite Jest) (١٩٩٦) للكاتب ديفيد فوستر والاس David Foster Wallace الذي درس الفلسفة مثلك تماماً. ألم يعمل على الموضوعة الفلسفية للزمان؟**

– بلى قد فعل. عندما كان في هارفرد أثناء دراسته الأولية إختار الفلسفة كموضوعه الرئيسي، وكان أبوه أستاذاً للفلسفة أيضاً، وكتب والاس أطروحته للتخرج بشأن المحاجة الارسطوية لموضوعة الحتمية. توغلت أطروحة التخرج التي كتبها والاس (والتي قرأتها بنفسي) مع منطق الأنماط الشكلي Modal Logic والزمان إلى جانب تناول منطق المواضعات الزمنية واللازمنية. عاد والاس إلى هارفرد لاحقاً ليواصل دراسته العليا في الفلسفة ولكنه ترك الدراسة في سنته الأولى.

- **إذن يبدو والاس مثل آيريس مردوك وجورج إليوت: شخصية غاطسة لرأسها في بركة الفلسفة وتبدو واثقة ومرتاحة بالكامل للعمل في نطاق الأفكار الفلسفية، وأظن ان كتابة المقالات أمر برع فيه والاس إلى حدود مدهشة؛ غير أن الدعابة اللانهائية يبدو كتاباً تكتنفه تعقيدات لانهاية لها؟**

– نعم هو كذلك تماماً، وقد وجدت صدوداً في نفسي لقراءة هذا الكتاب لكونه كتاباً مطولاً للغاية ولعلمي المسبق بأنه سيكون تجربة

طويلة تستغرقني وتدفعني للغرق فيها متى ماتماهيت كثيراً مع الأفكار الواردة فيه. أدرّس في جامعة نيويورك برنامجاً دراسياً بعنوان (أدب الأمل واليأس) يتناول الكيفية التي تأثر بها الأدب بفلسفة سبينوزا (أدب الأمل) وكذلك بشوبنهاور (أدب اليأس)، ومابين الإثنين يمكن للمرء ان يلقي أضواء كاشفة على الكثير ممّا ساد في ادب القرن التاسع عشر. حصل أن قال لي أحد عمداء الكليات يوماً ما: «أوووه، إن كل طلبتنا يلهجون على الدوام بكتاب (الدعابة اللانهائية) ويتسابقون لقراءته والخوض المناقشات الصاخبة عنه. لماذا لاتجعلينه أحد موضوعاتك الدراسية في المقرر الذي ستدرسينه هذا العام؟»، وهنا لم أكتفِ بقراءة الكتاب فحسب لأنني رغبت في أن أتشارك تجربة قراءة الكتاب مع الطلاب الذين قرأوا الكتاب.

الدعابة اللانهائية كتاب مذهل، وبالطبع فأنا لدي رؤيتي الخاصة بشأن الموضوعات المطروقة في الكتاب. أظن أن الموضوعة الرئيسية للكتاب هي العودة المتواترة recursion وهذا مصطلح تقني نوعاً ما ويستخدم بكثرة في المنطق والرياضيات، وينشأ هذا المصطلح بصورة طبيعية من نظرية غودل في اللاإكتمال Godel's Incompleteness Theorem. إليكم نموذجاً لإستخدام متواتر: عندما تطبق عملية ما على عنصر ما – ليكن رقماً مثلاً – وتحصل على رقم جديد بالنتيجة، ثم تعيد تطبيق هذه العملية على الناتج الجديد لتحصل على نتيجة جديدة أخرى، وهكذا يمكنك الإستمرار عدداً غير نهائي من المرات، وبهذه الطريقة يمكن الحصول على منظومة الأعداد الطبيعية: تبدأ بالصفر، ثم تطبق عملية إضافة واحد إلى الصفر وتحصل على نتيجة جديدة، ثم تستمر بتطبيق هذه العملية المتواترة.

إن عبارة (الدعابة اللانهائية) مأخوذة من مشهد في مسرحية

(هاملت)، وثمة علاقة لهذا العمل مع هاملت مثل علاقة (الأمير الأسود) به، ولكن بالنسبة لي ليس وجود هاملت والتذكير به هو مركز الثقل في هذه الرواية بل أن مفهوم العودة المتواترة هو مايشكل الهيكل الجوهري الذي يقوم عليه فهم هذه الرواية الضخمة ذات الأفكار المتفجرة.

كان ديفيد فوستر والاس مولعاً أشد الولع بفكرة العودة المتواترة، وسبق لكلينا أن تشاركنا في كتابة كتاب ضمن السلسلة ذاتها والتي تدعى (الإكتشافات العلمية العظيمة)، وقد كتبتُ أنا عن غودل Godel وكتب والاس عن كانتور Cantor. يعالج والاس في روايته موضوعات عدة، وأرى أن أهم تلك الموضوعات هو الألعاب المختلفة التي نلعبها في حياتنا، وأغلب تلك الألعاب هي من النوع الذي يعتمد مفهوم العودة المتواترة، مثل الكيفية التي نتيه بها مع أنفسنا ونحن نلعب الألعاب الحاسوبية التي يُراد منها أن تغرق أحساسنا بالعزلة والوحدانية والبؤس، وقد تجعلنا هذه الألعاب نشعر بأننا نحرز تقدماً في حياتنا، ولأن هذه الألعاب تنزع نزوعاً لانهائياً فقد يكون إحساسنا بالتقدم لاينطوي على وهم بالضرورة (وقد يكون وهماً خالصاً!!)، ولكن ربما على المستوى البشري فإن هذه الألعاب لاتعدو أن تكون وهماً بصورة لايمكن نكرانها، وقد وظّف والاس هذا المنحى المزدوج بشأن النظر إلى هذه الألعاب.

وظّف والاس في عمله الملحمي الضخم هذا كل أنواع الحبكات المختلفة والمتقاطعة ثم ينتهي في نهاية الأمر بتقديم شيء ما لنا ويطلب إلينا أن نعمل على تفسيره بحسب مانراه. إن رواية والاس تقارب موضوعة الوحدة اللانهائية، وهو يرى أن واحدة من أهم الألعاب التي نلعبها (وهي اللغة) يُراد منها في الأساس أن تساعدنا ليفهم احدنا

الآخر ولكي نخفف من غلواء عزلتنا المستكينة، ولكن اللغة باعتبارها لعبة محكومة بقواعد محددة تبدو واهنة تماماً وعاجزة عن إنجاز تلك المهمة. إن هذه اللعبة ونظائرها يمكن أن تكون نوعاً من إدمان – طريقة للعب الجماعي معاً كما لو كنا جماعة فعلاً غير أننا في واقع الحال لسنا كذلك!! وتبقى الوحدانية والحزن سمتين مُعَلّمتين في قلب تلك اللعبة. إن حقيقة عزلتنا الصارخة موضوعة جوهرية في أغلب الأدب المتداول، وهذا أمر يبعث على الإمتاع (مثلما نظن جميعنا) لأن الأدب عندما يعمل على تعميم الإحساس بأكثر تجاربنا الإنسانية مشاعية فإنه يرتقي بهذا الإحساس بالعزلة نحو مديات أبعد؛ غير ان والاس يصرّح في روايته بنزوعه الشكوكي تجاه هذه الإشكالية. إن رواية والاس هي في المقام الأعلى رواية عن اليأس المطبق، وإن اليأس فيها يحمل شحنة من الإمتاع بقدر مايبعث على القنوط، ولكن لابد من القول أن المتعة المطلوبة في هذه الرواية ليست أكثر من عنصر صغير من العناصر التي أرادها والاس حاضرة في روايته.

- **أنتِ تشخّصين رواية والاس بأنها رواية يأس ينتهي إليها القارئ كاستنتاج فكري ختامي بعد الإنتهاء من قراءتها، ولاأدري إلى أي حد يمكن إنشاء علاقة واضحة بين هذا اليأس المقيم في الرواية وبين حقيقة إنتحار والاس، ولكن أليس ثمة بارقة من نزعة تفاؤلية في العمل: عندما ينغمر المرء في الفعالية الرامية لتخليق حس جديد بالأشياء، ألن يكون ثمة أمل يقترن بهذه الفعالية؟**

– أظن أن رأيك صحيح؛ إذ طالما كانت هذه الفعاليات – بشكل ما – محكومة بقواعد ضابطة فيمكن إذن أن نتشاركها، والقواعد ذاتها هي أشياء يمكن لنا أن نفهمها ونعيد تخليقها في عقولنا ومن ثم يمكن

أن نتداولها مع الآخرين، وهذا هو السبيل الذي يمكن به للقواعد أن تخفف من غلواء وحدتنا من خلال تزويدنا بوسيلة تحقق لنا الرفقة مع الآخرين، وهذا هو بالضبط ماترمي إليه الألعاب وماتحوم حوله فكرتها، ومايقترحه والاس (أو الأصح مايبدو لنا أن والاس يقترحه) هو أن كل الأشياء هي في حقيقتها ألعاب باستثناء عزلتنا الجوهرية وحزننا الجوهري؛ فكلّ منهما ليس لعبة على الإطلاق.

ثمة في الرواية مشهد يفطر القلب بطريقة لايمكن تصورها عندما يظهر بطل الرواية، هال إينكاندينزا، لأول مرة: هو لاعب تنس، والتنس لعبة ستلقى إهتماماً كبيراً في هذه الرواية، وثمة لعبة أخرى في الكتاب تدعى (إيسكاتون eschaton) – مشتقة من مفردة إيسكاتولوجي eschatology (تعني الإيمان بالأخرويات والثواب والعقاب في يوم الدينونة، المترجمة). تستخدم لعبة الإيسكاتون نظرية الألعاب والحواسيب لحساب الطريقة المثلى في رفع كرات التنس وتوجيهها نحو أهدافها، وحصل يوماً أن عقدت مقابلة مع الشاب هال – الذي كان لاعباً فذاً للتنس – تمهيداً لقبوله في الكلية، ولما لم يكن هال يجيد الكلام فقد تولى عمه (الذي يدير مدرسة خاصة لتعليم التنس كان هال منتسباً إليها) الكلام نيابة عنه. كان هال طالباً لامعاً يمتلك ذاكرة ذات قدرة فائقة على إعادة سرد المشهديات البصرية كما أنه حفظ قاموس أكسفورد باللغة الإنكليزية Oxford English Dictionary، ثم حصل في خاتمة الأمر أن حث القيّمون على أمر المقابلة هال على الكلام وحينها نشهد ردة الفعل الرهيبة: عندما يختص الأمر بمحاولة إستكشاف المعالم الجوّانية لحياته وحسب يبدو هال لامعاً ومتألقاً إلى أبعد الحدود المتصورة، ولكنه إذا ماحاول الكلام فإنه يبدو حينها مثل حيوان أو شخص معتل عقلياً. هنا يتساءل القيّمون على المقابلة: هل

أصابته نوبة ما؟. يدرك القارئ أن خطباً ما قد حصل وسيجتهد ماأمكنه للحصول على توضيح مناسب من خلال قراءته لبقية الكتاب، ولكنه قد لايحصل على الإجابة المتوقعة والمُرضِية له أو قد يجدها.

هال يحفظ عن ظهر قلب قاموس أكسفورد للغة الإنكليزية ولكن اللغة خذلته وهو الآن وحيد تماماً: لم تفِ اللغة بوعدها، ثم يمضي والاس في تخليق رواية ضخمة متعددة الحبكات، وإحدى الحبكات (بين الحبكات الكثيرة للرواية) هي وعد والاس بالكشف عن السبب الذي جعل اللغة تفشل في إنقاذ هال من وهدة خذلانه في حياته.

- **هل تشجعين بعضاً من الفلاسفة الذين ستتوفر لهم فرصة قراءة هذا الحوار على كتابة الرواية؟ يبدو أمراً صادماً لي – بعد حديثك في هذه المحاورة – أن حضور الفن الروائي لدى الكثير من الكتّاب الفلاسفة يبدو غيضاً من فيض – مثل محض جزء مرئي صغير للغاية من قارة جليدية مترامية الأطراف حتى لو كان ذلك الجزء الصغير عظيم التأثير. ثمة الكثير من الفكر الفلسفي ومصارعة الأفكار – ولو بطريقة شخصية للغاية – وراء كل هذه الروايات، وربما كان الفيلسوف لهذا السبب هو الشخص الأكثر تأهيلاً وقدرة للبدء في كتابة هذا النوع من الرواية.**

إن شعوراً جامحاً يتلبّسني بشأن كون الفلاسفة ميالين للتعبير بطريقة حَرْفية عن الموضوعات ذات الأبعاد الفلسفية، وهم في العادة غير مبالين بالكيفية التي ينبغي أن تكون عليها الرواية: هم ميالون للإخبار عن الشيء عوضاً عن إستكشاف الأفكار. هنا أتساءل: هل أن دراسة الفلسفة يمكن أن تنطوي على أية فائدة بشأن تحضيرات الفيلسوف لإمتلاك العدّة التي تؤهله ليغدو كاتباً؟

- عندما أكتب الرواية فأنا في العادة أكافح تدريبي الفلسفي بعناد: عندما تكون فيلسوفاً فأنت تبتغي دوماً السيطرة على العمليات الفكرية لمن تخاطبهم وتحاول أن تتفهم مسبقاً كل نقد يمكن أن يوجهوه لك وتجيب عنه قبل ان يخوضوا فيه، وهذه في العادة هي الطريقة المناسبة لكتابة فلسفة جيدة. الأمر مع الرواية مختلف تماماً وأكثر مشقة بعض الشيء: أنت هنا تدع الأمور تمر وتعلم تماماً أنك تهندس تجربة ليس بإمكانك معرفة كل أبعادها وتأثيراتها المحتملة. الحق أقول لك أن التدريب الفلسفي في صراع جوهري دائم مع التدريب الروائي.

إذا أردت أن تكون روائياً جيداً ينبغي أن تعشق الرواية بحق، وينبغي أن تغمر ذاتك في قلب العمل الروائي ليس كمن يُطلَبُ منه تأدية واجبٍ ما بل كمن هام عشقاً في معشوقه!!. ينبغي أن تمتلك شغفاً لاحدود له بالرواية وهذا هو الشرط الجوهري لكتابة رواية ناجحة، ثم ينبغي أن تمتلك شعوراً جامحاً بأهمية الأدب، والشخصيات الروائية، والفردانية المميزة لكل شخصية: أن تحبّ الرواية يعني أن تحبّ العالم الداخلي لكل شخصية فيها، وهذا ليس بالضرورة أمراً يستلزم تدريباً فلسفياً مسبقاً، كما ينبغي في الوقت ذاته أن تحب النزعة (الذاتية) في الرواية مثلما تحب النزعة (الموضوعية) فيها؛ لكن أرى واجباً عليّ القول أن كل أنواع الموضوعات التي هي موضع اهتمام عظيم وتفكير مستديم من قبل الفلاسفة يمكن لها ان تضيف الكثير للرواية، وأقصد بتلك الموضوعات تساؤلات مثل: ماالمدى الذي يمكن أن يقودنا العقل إليه؟ وأيّ الحدوسات يمكن اعتبارها راسخة وأيها هي من قبيل خطل الرؤية وبهتانها؟ وماالذي يمكن فعله بشأن مصالحة المسؤولية الأخلاقية مع الحتمية القاطعة؟ وأي قدر من ذواتنا يمكن إخضاعه لسطوة القواعد الصارمة (بضمنها قواعد اللغة) وأي قدر منها يمكن تركه يلعب بعيداً

عن تلك القواعد؟ وماهي الأشياء الفضلى التي نمتلكها والتي يمكننا المحاججة بشأن وضعها في إطار مقايسات عامة؟ كل تلك الأسئلة وأمثالها الكثير هي بعض مايقع في صميم عمل الفيلسوف واهتماماته الملحّة ويمكن لها أن تساهم في صنع أدب عظيم حقاً، وأرى أن الروايات الخمس التي ضمتها قائمتي نجحت نجاحاً مبهراً في الإعلان عن إنتمائها لمملكة الأدب العظيم.

- **يبدو أن كثرة من الفلاسفة يظنون في كتابة حوارات روائية أمراً بالغ اليسر، ولكن ثمة القليل وحسب من الحوارات الفلسفية المكتوبة بجودة واضحة؟**

– الأصوات الروائية ينبغي أن تنبثق من قلب الشخصيات الروائية وبما يجعل منها شخصيات حقيقية معجونة بكل الإشكاليات المتصلة بفردانيتها الجوهرية، وإذا ماحصل أن غدا الحوار بين محض رأسين ناطقين غير مجسّدين فسيكون حينئذ حواراً خاوياً لافائدة ترتجى منه. إن ممّا يبعث الدهشة فينا لغاية يومنا هذا أننا لازلنا نتتبّع آثار الفلسفة الأولى في كتابات أفلاطون – افلاطون ذاته صاحب المحاورات الذائعة الصيت والتي هي في جوهرها – كما نعلم جميعاً – حوارات بين شخصيات حقيقية: عندما يتحدث ألسيبياديس في الندوة الحوارية الافلاطونية فإنه لايكتفي بإيراد مثال معاكس لما طرحه سقراط؛ بل أن مثاله المطروح للنقاش يأتي من قلب شخصية السيبياديس مثلما جاءت محاججة سقراط السابقة من قلب شخصيته هو الآخر. هذا هو جوهر الأمر في كتابة الحوارات الروائية ويمكن مع هذا الوصف لطبيعة الحوار أن نبلغ مديات بعيدة في الرواية.

- **أظن أن من الأمور الإشكالية حقاً هو أن طريقتك في مقاربة الأفكار الفلسفية تبدو غريبة وغير معهودة في معظم الفلسفة المعاصرة؟**

– ثمة معضلة أكثر عمقاً بشأن ماحصل للفلسفة وجرفنا بعيداً عن أفلاطون وأرسطو، وأرى ان تنحية الأدب عن عالم الفكر الفلسفي هو أحد أعراض هذه المعضلة المربكة الأكثر عمقاً مما نتوقع. حصل اليوم أن بتنا اكثر تشدّداً في حصر الفلسفة في إطار المهنة الوظيفية المعزولة تماماً عن مقاربة السؤال الأكثر جوهرية في حياتنا منذ الأزل: كيف ينبغي لنا أن نعيش حيواتنا؟ وقد تطور الأمر إلى حد صار ممكناً معه أن تكون فيلسوفاً أخلاقياتياً لامعاً وغبياً أخرقاً في الوقت ذاته!! بالنسبة إلى أفلاطون او سبينوزا فإن هذا ليس بالأمر المقبول او الذي يمكن التفكير باحتمال حصوله؛ إذ بالنسبة لهم فإن المرء يتعامل مع الفلسفة بكامل جوارحه وذاته الكلية غير المنقسمة. إن تفكيرك الفلسفي يأتي من داخل شخصيتك ثم يعمل في المقابل على تغيير شخصيتك وجعلها تخوض إنتقالة نحو مستوى جديد وليس ثمة إمكانية للتفكير بوجود فصل بين الشخصيتين.

إن التشبيك المتداخل بين الفكر الفلسفي والشخصيات الروائية لهو واحد من السمات المهمة التي أبتغي رؤيتها بوضوح في الروايات التي أحبها وأكن لها تقديراً كبيراً، وإن إحساسي بأهمية هذا التشبيك هو مايدفعني لكتابة الرواية في المقام الأول ثم يأتي بعد ذلك دور دراستي الدقيقة للروايات الفلسفية العظيمة – تلك الروايات التي لاتفتأ تزيدني قناعة فوق قناعة بوجود الكثير من الطرق المبتكرة التي يمكن بها ممازجة الأفكار الفلسفية مع الأدوات الأدبية الراسخة.

القسم الثّاني: المقالات

الرواية الفلسفية:

مقاربة في إشكالية العلاقة بين الرواية والفلسفة

هذه ترجمة للمقالة المعنونة (الرواية الفلسفية The Philosophical Novel) التي نشرها جيمس رايرسون James Ryerson في (Sunday Book Review) - التي تظهر أسبوعياً في صحيفة النيويورك تايمز - في ٢٠ كانون ثاني ٢٠١١. يعمل رايرسون محرراً في مجلة التايمز النيويوركية وقد ساهم في كتابة مقدمة أنيقة للعمل الفلسفي الذي كتبه الروائي - الفيلسوف ديفيد فوستر والاس والمعنون (الصيرورة والزمان واللغة: مقالة في الإرادة الحرة) الذي نشرته جامعة كولومبيا نهاية عام ٢٠١٠.

المترجمة

هل يمكن للروائي أن يكتب أعماله مستخدماً مقاربة فلسفية في أفكاره وأدواته؟ أجاب بعض الروائيين من الذين تصنّف أعمالهم في خانة الاعمال الفلسفية ب (لا) مؤكّدة وصارخة: أيريس مردوخ مثلاً وهي الأستاذة الاكسفوردية المرموقة للفلسفة لعقود طويلة والمؤلفة لما يزيد عن العشرين رواية في موضوعات تنتمي لعالم الثقافة الرفيعة مثل الوعي والاخلاقيات، تجادل مردوخ أن الفلسفة والأدب مسعيان بشريّان متمايزان يعملان في فضائين متضادين، وتؤكّد مردوخ نظرتها

هذه في مقابلة طويلة معها على البي بي سي عام ١٩٧٨ إذ تقول أن الفلسفة تتطلّب مهارات متميزة للعقل التحليلي القادر على التنقيب في مشاكل مفاهيمية باستخدام لغة مقتصدة بعيدة عن الإنشغالات الذاتية وتبغي الوضوح الصارم، في حين يسعى الأدب إلى مقاربة الخيال باستخدام لغة سحرية مشوبة بالغموض ومتماهية مع خصوصية كل كاتب، وتعقّب مردوخ قائلة: «إذا ما ظهرت أية أفكار فلسفية في رواياتي فإن هذا يعدّ إنعكاساً غير منطقي لما أختزنه من معرفة فلسفية».
يستذكر بعض الروائيين من ذوي النزعات الفلسفية الطاغية وبشكل واضح وحاسم ما صرّحت به أيريس مردوخ، وأحد هؤلاء الروائيين هي الروائية (ريبيكا نيوبرغر غولدشتاين Rebecca Newberger Goldstein) التي نشرت روايتها الأولى (معضلة العقل - الجسد The Mind - Body Problem) عام ١٩٨٣ بعد نيلها شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برينستون، وقد شعرت غولدشتاين بقدر هائل من الخيبة والإرباك لسماع تصريحات مردوخ فعقّبت عليها قائلة: «لم يبد كلام مردوخ دقيقاً، وأتساءل كيف يمكن لفيلسوفة مرموقة مثل مردوخ ان تتنكّر بشكل صارخ لثيمات أساسية ساهمت في تشكيل حياتها الذهنية والفنية؟». ثمة عديد من الروائيين المؤهّلين فلسفياً، جنباً إلى جنب مع غولدشتاين، من أمثال: ديفيد فوستر والاس، ويليام إج. غاس، كلانسي مارتن ممّن عانوا في دراسة العلاقة الإشكالية بين الفلسفة والادب: فكلّ من الفلسفة والادب يسعى لأن يطرح أسئلة كبيرة تختص بتوصيف حقائق عميقة في مسعى جاد لإضفاء نوع من نظام ما على الفوضى الضاربة التي تلفّ العالم الذي نعيشه، ولكن يبقى السؤال المستديم «هل ان هذين المسعيين يعملان في إتجاهين متنافسين ومتناقضين .بمثل التناقض الذي نعتقده بين الذهن الخيالي والعقل

المنطقي؟ أو لنقل هل أنهما في أفضل الأحوال يسعيان لسبر أغوار ذات المعضلة ولكن من زوايا نظر متباينة؟».

تأريخياً، كانت العلاقة بين الفلسفة والأدب علاقة شك مستديم، او لنقل في أقل التقديرات كانت علاقة غير سلسة، فقد كان أفلاطون واضحاً للغاية في عدائيته تجاه الفن وأبان في أكثر من موضع عن خوفه من أن يؤدي الإشتغال الفني والادبي إلى إنتاج ضلالات عاطفية قد تقوّض أي مسعى فلسفي نحو الحقيقة، وذهب بعيداً في موقفه العدائي واتخذ موقفاً في غاية التطرّف عندما دعا إلى إقصاء المنتجين لأي شكل درامي أدبي خارج نموذج جمهوريته الفاضلة!! ولكن مع هذا لم يكن أفلاطون مجحفاً أو مجانباً للحقيقة عندما أشار إلى أن المسعيين الفلسفي والأدبي لهما أجندات غير متوافقة: فالفلسفة تخاطب النخبة والأدب يخاطب العامّة، والفلسفة تعتمد التعميم والتجريد بينما الأدب ينحو بإتجاه التخصيص والتشخيص، وأهم من كل هذا وذاك أن الفلسفة تطرح كل الأوهـام جانباً في حين أن الادب يخلقها!!. إن معظم الفلاسفة شديدو الحساسية فيما يخص قدرتهم في ميدان الكتابة الفنية والأدبية ولا ينبغي لنا أن ننسى ان إثنين من أعاظم الفلاسفة – أقصد أرسطو وكانت – امتلكا قدرات أدبية متواضعة على رغم إنتاجهما الفلسفي الضخم، ومن الواضح ان التمايزات في الإشتغالين الفلسفي والأدبي التي أوردها افلاطون لم تكن ساذجة أو بسيطة لكن الغريب في الأمر أن أفلاطون ذاته كان كاتباً أدبياً لامعاً ويتشارك معه في هذا الوصف مجموعة من الفلاسفة الكبار: نيتشة، شوبنهاور، كيركيجارد، وقد كتب فلاسفة من أمثال (جان بول سارتر) و(جورج سانتايانا) روايات في حين ان روائيين مثل (توماس مان) و(روبرت موسيل) كتبوا روايات مفعمة بالرؤى الفلسفية، بل ذهب البعض إلى حد القول

– ولو على سبيل الدعابة الخالصة – أن وليم جيمس الفيلسوف أفضل في قدرته الروائية من أخيه الروائي هنري جيمس، وإن هنري جيمس كان أكثر توهجاً فلسفياً من أخيه الفيلسوف، وقد عبّر الفيلسوف الأمريكي (جيري فودور) عن هذه الدعابة التي تعكس حقيقة كبيرة رغم روح الدعابة الطاغية عليها بقوله «إذا كان وليم جيمس أكثر مقدرة روائية من أخيه الروائي فذلك لأن العامّة ظنّوا – وهم مخطئون في ظنّهم – أنه كان قادراً على الكتابة بطريقة جيدة، وإذا كان هنري جيمس اكثر مقدرة فلسفية من أخيه الفيلسوف فذلك لان العامّة ظنّوا – وهم مخطئون في ظنّهم أيضاً – أنه كان يكتب بطريقة أقلّ جودة من أخيه!!».

يرى (ديفيد فوستر والاس) – الذي قدّم أطروحة تخرّج ممتازة نشرتها جامعة كولومبيا عام ٢٠١٠ تحت عنوان (الصيرورة والزمان واللغة: مقالة في الإرادة الحرة) – أن الرواية تتيح إمكانية الإمساك بالمزاج العاطفي الذي يتضمّنه أي عمل فلسفي وكتب في هذا الصدد في دورية مراجعة الرواية المعاصرة عام ١٩٩٠ قائلاً «إن الغرض من الرواية الفلسفية لا يكمن في جعل الموضوعات الفلسفية المجردة متاحة للقارئ العادي عبر تبسيط مخلّ للأفكار بل أن الغرض الأساسي منها هو في إشباع الجوع المفاهيمي للقارئ ودفعه بالنتيجة إلى قراءة النصوص الفلسفية ذاتها»، وقد إعترف والاس أن عمله الروائي الأول (مكنسة النظام The Broom of the System) المنشور عام ١٩٨٧ كان خيبة كبيرة وفشلاً ذريعاً في محاولته دفع الجمهور لقراءة أعمال (لودفيغ فيتغنشتاين) ويؤشّر في ذات الوقت أن كثيراً من الروائيين الآخرين قد نجحوا في الكتابة بطريقة فلسفية لامعة ويذكر من هؤلاء بخاصة ديفيد ماركسون David Markson في عمله الأثير (عشيقة فتغنشتاين

(Wittgenstein's Mistress)، ويطري والاس أيضاً أعمال الروائي (ويليام إج. غاس William H. Gass) الذي يعترف في حوار له نشر في مجلة (باريس ريفيو) عام ١٩٧٦ إنه لطالما شعر بنفور عارم من تلك الصرامة التحليلية التي لاقاها خلال مراحل دراسته الجامعية ويضيف أنه مقتها بكثير من الطرق رغم أنه كان يرى في تلك الصرامة وسيلة فعّالة لتدريب وتطوير قدراته العقلية، ويعترف غاس أن تعليمه الفلسفي – مثل مردوخ – لم يكن ليؤثر على نتاجه الروائي.

و على خلاف كلّ من مردوخ، غاس، والاس فإن ريبيكا نيوبرغر غولدشتاين تتعامل في روايتها الأخيرة المعنونة (٣٦ دليلاً على وجود الله 36 Arguments on the Existence of God) مع المعضلات الفلسفية بصورة واضحة وغير مرتبكة وتضم روايتها محاورات عديدة بين شخصيات هم في الأساس فلاسفة أو فيزيائيون أو رياضياتيون ومع هذا فهي تبدي تعاطفاً واضحاً مع أيريس مردوخ في الحفاظ على الطبيعة الذاتية – حتى لو كانت رخوة بقدر ما – في العمل الأدبي وإبقائه بعيداً عن فضاء البحث الفلسفي والحقائق الصلبة المتّصلة به، وقد وصفت غولدشتاين هذا الجهد بكونه كان دوماً «مصدراً فظيعاً للصراع الداخلي» وتضيف «أكتب الرواية وانا لا استطيع نكران خلفيتي التحليلية الصلبة المؤسسة على فلسفة العلم والمنطق الرياضياتي والايمان بالمثال الأعلى في مقاربة الموضوعية»، ولكن يبدو أنها صارت مقتنعة بمرور الوقت بما يجوز لنا أن نسميه سايكولوجيا المقاربة الفلسفية القائمة على القناعة الأتية: إن تناولنا للمشكلات المفاهيمية يعتمد بصورة حاسمة على من نكون نحن كأفراد، وأن هذا التناول هو وظيفة ينهض بها مزاجنا الذهني والفلسفي بإعتباره أداة معرفية، وهكذا يكون تضمين محاورة فلسفية في قصة مشبعة بخيال ثري مظهراً رئيسياً

من مظاهر حياتنا الذهنية المتوهّجة لأننا عندما نقرأ عن معضلة فلسفية في سياق نص أدبي فنحن لا نسعى إلى مجرّد فهم المعضلة وحسب بل إلى الشعور بها في المقام الأول.

بحثاً عن الفكرة الكبيرة:

أوّلاً: عن الحقيقة الروائية والحقيقة الفلسفية

هذه ترجمة للمقالة التي نشرتها (جيني إيردال Jennie Erdal) في الفاينانشيال تايمز في ٧ نيسان ٢٠١٢ وتأتي في سياق إستكمال مقاربتي للإشكاليات المقترنة بتناول الحقيقة في شكل روائي أو فلسفي والمحدوديات والإمكانيات الملازمة لكلّ من هذين الشكلين الإبداعيين، كما تعرّج المقالة على موضوعات غاية في الحيوية والإثارة والسلاسة في سياق تجربة روائية عاشتها الكاتبة - كما نقرأ في متن المقالة - عندما نشرت روايتها (ظل الأزرق المفقود: مغامرة فلسفية The Missing Shadow of Blue: A Philosophical Adventure) عام ٢٠١٢.

المترجمة

كانت الفلسفة في بداية سبعينات القرن المنصرم واحدة من المفردات الدراسية الأساسية في المقرّرات الواجبة على كل الطلبة الذين يرومون الحصول على مرتبة الشرف Honours Course في جامعة (سانت أندرو) البريطانية، ووفقاً لهذا المتطلّب كنت قد عقدت العزم على الفراغ من متطلّبات البرنامج الدراسي الفلسفي سريعاً في سنتي الدراسية الأولى وانتهيت إلى خيار إسقاط تعلّم إحدى اللغات في مقابل الحصول

على درجة جامعية ثنائية في الفلسفة الأخلاقية مع الأدب الروسي وقد بدت لي هذه التوليفة الثنائية بمثابة الحصول على تذكرة المرور إلى أرض الأحلام لأنني كنت أدرك كم كان الأدب الروسي غارقاً في مقاربة المعضلات الوجودية والفوضى الأخلاقية الضاربة في عالمنا مع ما يقترن بها من إشكاليات فلسفية: فمثلاً تواجهنا مشكلة الإرادة الحرة في «الاخوة كارامازوف» لدوستويفسكي، والمعنى الكامن في مفهوم الحياة ذاتها في «الحرب والسلام» لتولستوي، هذا إلى جنب مجموعة من الصور الزاخرة بالعواطف، وحالات الانتحار، والقتل، والمعاناة التي واجهتها الإنسانية في تاريخ إرتقائها الطويل، أما الفلسفة الأخلاقية فأمرها مختلف لانها توفّر تحليلاً أخلاقياً عالي الانضباط والصرامة مستخدمةً وسائل المقاربة المنطقية والمنهجية في إستكشاف مفهومي الخطأ والصواب في حياتنا. لم يكن إشتغالي الفلسفي ليسير على ما كان متوقعاً له في السياق الفلسفي المعتاد: فقد إكتشفت أن الفلاسفة وبرغم كونهم حاذقين في طرحهم الأسئلة وإمتحان الدلائل فإن إشتغالهم في موضوعة الحقيقة غالباً ما يأتي في أشكال يراها الكثير من الأدباء موغلة في التجريد، وإن للفلاسفة دأبهم الخاص في البحث عن الحقيقة لا يلامس جوهر المادة التي تستقي منها الروايات موضوعاتها والتي يجوز لنا ان نسميها «الحقيقة الروائية» في مقابل «الحقيقة الفلسفية»، وقد رأيت ان هذين الشكلين للحقيقة يختلفان جوهرياً: فالمقاربة الفلسفية للحقيقة تعمل في إطار مقايسة analogy شديدة الخصوصية وأسلوب تحليلي صارم يفصل بقسوة بين العقل والخيال، وبين الإنضباط والتحليق الحر في عوالم لا نهائية.

تحدثت الروائية والفيلسوفة (أيريس مردوخ) في مقابلة معها عام ١٩٧٨ عن «ذلك النوع من الصوت المحدّد البارد والواضح الذي

يسهل تمييزه بين الأصوات» الذي تحتاجه الفلسفة: الصوت الذي يمتلك صلادة وقدرة على مواجهة الغموض، وربما أضافت إليه انه «صوت غير مصمّم لعكس حقيقة حيوات البشر والعلاقة الوثيقة بين النعيم والشقاء» كما يصفه هنري جيمس في مقدمته لأحد كتبه عام ١٨٩٧، وبالنسبة لي كنت كلّما قرأت روايات اكثر في الجامعة ازداد إيماناً بان الرواية تعمل في الفضاء الذي يتوجّب البحث عن الحقيقة فيه، وقد كان عليّ أن أعاني ذات «الصدمة المعرفية» التي عاناها (ملفيل) والتي أيقظت فينا الشعور بان معرفة بعض الأشياء - وبخاصة تلك الأشياء التي تجعل منّا كائنات بشرية - لا يمكن التعبير عنها أبداً بوساطة النثر الفلسفي المتداول. ليس من الواضح بصورة مباشرة وبدهية لماذا هذا الاختلاف في المقاربتين الروائية والفلسفية، فمنذ الأزمنة القديمة إعتاد الفلاسفة تناول موضوعة «كيف نعيش بطريقة أفضل؟» وهي في ذات الوقت الموضوعة الشاغلة للروائيين وحكّائي القصص في كل مكان في هذا العالم وبخاصة هؤلاء المهتمّون بكتابة الروايات الجادة والرصينة، ومن الواضح أن السعي في البحث عن المعرفة والحقيقة يشكّل الأرضية المشتركة بين الاشتغالين الروائي والفلسفي، وربما جاز لي الزعم أن افلاطون لو كان رأى هذه القاعدة المشتركة في السعي لما كان استبعد الشعراء من جمهوريته ولكنه رأى في الشعراء أشخاصاً مثيرين للمشاكل وينقصهم النوع الصحيح من المعرفة ويتعاملون مع العواطف الخطيرة: خوف، حزن، شفقة، والتي من شانها أن توهن الشخصية الإنسانية وتقود إلى التدهور الأخلاقي في حين أن الفلسفة والأدب يسلكان دروباً مختلفة تماماً.

بعد أن أنهيت دراستي في موضوعي الفلسفة الأخلاقية والأدب الروسي تعلّمت مسألتين إثنتين: الأولى هي أن الأحجيات والمتناقضات

ذات الخلفية الفلسفية المثيرة هي غالباً تلك التي لا يتداولها المهتمون في الكواليس الخلفية للمؤتمرات والإحتفاليات الفلسفية بل تنشأ عن محض محاورات يومية بين عدة أصدقاء وهم يتناولون الشاي مثلاً، والمسألة الثانية أن افلاطون كان مخطئاً تماماً في ظنّه أن ليس للأدب ما يمنحه للفلسفة: فمثلاً إن دراسة دفاع (جون ستوارت مل) عن مبدأ النفعية في الأخلاقيات مسألة تختلف تماماً عندما نقرأ مقطعاً في رواية دوستويفسكي «الجريمة والعقاب» ونرى كيف يمتحن (راسكولنيكوف) مبدأ النفعية في أقصى غاياته عندما يتناول فأساً ويشطر رأس المرابية العجوز إلى نصفين، لأننا غالباً ما نحتاج إلى إيضاحات مثل هذا الذي فعله راسكولنيكوف لإقناعنا ان الفلسفة الأخلاقية تظل في حاجة ماسة إلى شكل روائي ما لبيان الغرض الأسمى ممّا نبتغيه من موضوعات.

داعبت هذه الأفكار خيالي عندما إنغمست في كتابة روايتي «ظل الأزرق المفقود The Missing Shadow of Blue» ولحسن الحظ لم يكن في روايتي أية قتلة بالفأس بل كان ثمة فيلسوف ورسّام ومترجم يتشاركون ذات النظرة اليائسة والبرم بالحياة، وقد حصل أن إقتبست عنوان الرواية من العمل الفلسفي المرموق «مقالة في الطبيعة البشرية A Treatise on Human Nature» لفيلسوف عصر التنوير الأسكتلندي الذائع الصيت (ديفيد هيوم) الذي عرض في مقالته كيف يمكن للعقل وتحت ظروف محددة أن يولّد فكرة ما بدون ان يكون قد خاض في تجربة حسّية باعثة لتلك الفكرة، وقد رأيت في هذه الموضوعة التي أسماها هيوم «الظل المفقود» إمكانيات روائية ذات حدود لانهائية: كيف يمكن مثلاً لرجل هادئ ومكتفٍ بذاته طوال حياته والذي لم يختبر الحب من قبل أن يدرك ان تجربة حب قد عرضت له متى ما حصل فعلاً وان خاض في تجربة حب حقيقية عاصفة؟ وربما يكون الكاتب المسرحي (سايمون كراي

(Simon Gray) قد عبّر عن الامر ذاته بطريقة أخرى عندما وصف يومياته بأنها ليست عن الموضوعات العظيمة والخطيرة بل عن الحياة كما تحصل وقائعها حقيقة، وعلى الرغم من أن روايتي التي حكيت عنها أسرفت في عرض الأفكار الكبيرة التي تعرض لنا في الحياة من مثل الطبيعة المخادعة للسعادة، والمخاطر المترتبة على الانغماس في التفكير المتواصل الطويل، وزيف الإرادة الحرة،،، لكنني كنت في النهاية أرمي إلى الكتابة عن حكاية صغيرة مرتبطة بالحياة كما يعيشها أغلبنا فعلاً ولذا لم يكن من الغريب أن أكون مرتبكاً بعض الشيء عندما أطلق ناشرو روايتي عليها عنواناً فرعياً هو «مغامرة فلسفية A Philosophical Adventure» لانني كنت أظن واهماً أن عالم الفلسفة سينفّر الناس ويبعدهم عن تداول الرواية، ولا أظن أن ثمة نوع من أية هواجس أو تبكيت ضمير قد حصلت مع دوستويفسكي الذي تعدّ رواياته مثالاً بيّناً لما صار يعرف بـ «الرواية الفلسفية «التي تفهم بصورة أساسية بانها تلك الرواية التي تتناول إنشغالاً يختص بالقيم الأخلاقية والحقيقة، أو أنها تتناول موضوعات لها أهمية وجودية، وقد صارت الرواية الفلسفية اليوم نوعاً أدبياً ذا أساس موطّد الأركان وصارت تشغل مع «رواية الأفكار Novel of Ideas» حيزاً مهماً وراسخاً في النتاج الادبي.

يصف «دليل أوكسفورد للفلسفة Oxford Companion to Philosophy» الرواية الفلسفية بانها «ذلك النوع الروائي الذي يرمي لعرض وجهة نظر فلسفية ما سواء أكانت ميتافيزيقية، أو أخلاقية، أو جمالية»، وكانت الرواية في روسيا القرن التاسع عشر أقرب إلى ان تكون «تجربة ذهنية Thought Experiment» التي غالباً ما تتمحور على شخصية تسعى لتعيش فكرة تجريدية لا نرى لها ما يماثلها في العالم الحقيقي كلّما تقدمنا في قراءة السرد. تبدو الأمور في عالم السرد الروائي

اليوم أقل تحديداً ووضوحاً، ويمكننا أن نسأل في هذا الشأن: ما هو المعادل المعاصر للرواية الفلسفية؟ وكيف لنا ان نعرفها متى ما وقعت بأيدينا واحدة منها و لم يكن فيها ثمة إشارة إلى (كانت) أو (فتغنشتاين) و لم تكن تحوي مفردات مثل (إيبستمولوجي) أو (أنتولوجي)؟ ذاك سيكون مادة موضوعنا في الجزء الثاني من هذه المقالة.

ثانياً: قراءات في بعض الروايات الفلسفية

هناك قناعة راسخة لدى الكثير من الناس بأن (أيريس مردوخ) هي الإسم الأكثر ملازمة للرواية الفلسفية رغم أن كتبها تبدو عتيقة النكهة بعض الشئ لجيل كامل من الشباب، وقد كتبت أيريس ذاتها في «ييل ريفيو Yale Review» عام ١٩٥٩ تقول «ينبغي أن تكون الرواية بمثابة منزل يصلح لسكنى الشخصيات الحرّة في فعلها» ولكننا مع هذا نلمح أن العديد من شخصيات رواياتها هي في الغالب نتاج فعل تخليقي غير محتمل وواقعة تحت ضغط آلية حبكة ثقيلة ومعقّدة. تعنى رواية مردوخ المعنونة «تلميذ الفيلسوف» The Philosopher's Pupil.

عام ١٩٨٣ - كما هو الحال مع معظم روايات مردوخ الأخرى - بمسألة الخير والشر في هذا العالم ولكن يبدو أن الكثير من رؤية مردوخ الميتافيزيقية التي ضمّنتها في رواياتها تغرق وسط طوفان من الميلودراما على الرغم من كون هذه الميلودراما غاية في الإمتاع، وقد سبق أن قالت مردوخ عن نفسها «أتردّد كثيراً في الإنسياق مع الرأي القائل بان الهيكل العميق لأي عمل أدبي رصين يمكن أن يتأسّس على رؤى فلسفية» وعبّرت في موضع آخر عن «رعبها الشديد من تضمين أية نظريات أو أفكار فلسفية في رواياتها».

ميلان كونديرا: الروائي المعروف برؤيته الفلسفية الشخصية المتفرّدة

عبّر هو الآخر عن توجّسه بشأن ما أسماه «التصوير الروائي للأفكار» كما نراها معروضة في رواية «الغريب» لألبير كامو، ورواية «الغثيان» لسارتر، وأقرّ كونديرا دوماً بصعوبة الحصول على التوازن المطلوب بين الإبداع الروائي والأفكار الفلسفية، ولكن الصعوبة البيّنة هذه لم تردع الكتّاب من تجريب الحل الذي إقترحه (كونديرا) وعرضه في كتابه (فن الرواية The Art of the Novel) عام ١٩٨٨ والذي يقول من الخطأ الفادح أن تستحيل الرواية سرداً فلسفياً بل أن المطلوب هو تضمين الرواية ما يمكّنها من أن تشعّ ذكاءً ويضمن لها سيادة تستحقها بين الأنواع الأدبية، وبالإستناد إلى رؤية كونديرا هذه يمكن لنا أن نتصوّر حجم الفزع الذي أصابه عندما نشرت النيويوركر الأجزاء الثلاثة الأولى من روايته الذائعة الصيت (خفة الكائن التي لا تحتمل) عام ١٩٨٤ بعد أن حذف منه ذلك المقطع الخاص ب (نيتشه) ونظريته في العودة الأبدية التي تمثل الأساس الراسخ الذي أقام عليه كونديرا هيكل روايته.

إن واحدة من افضل الروايات التي تحقّق رغبة كونديرا في رواية تشع ذكاءً وتحقق السيادة بين الأنواع الأدبية هي الرواية المنشورة حديثاً ل (سامانثا هارفي Samantha Harvey) المعنونة (الكل أغنية All is Song) والتي تحكي عن علاقة بين شقيقين رسمت شخصية أحدهما لتكون بمثابة سقراط يومنا الحاضر، وتقول سامانثا في سياق التعليق على روايتها هذه «تخيّلت روايتي نسخة محدّثة وسهلة الإحالة إلى حياة سقراط»، وتضيف «أردت ان أطرح في روايتي سؤالاً محدداً لطالما راودني بقوة: ما الذي سيحدث لحياة شخص ما في أيامنا هذه لو كان شخصاً ذا نزوع سقراطي وأعني بهذا شخصاً لا يكف عن التساؤل؟ وهل نحن– كمجتمع حديث – أكثر تسامحاً وانفتاحاً في التعامل مع هكذا شخصية مما كان عليه الإغريق؟»، وكانت رواية هارفي وسيلتها

في إستكشاف هذه الأفكار ونظائرها تماماً كما كانت رواية (ما كتبه الكتّاب الأشباح Ghostwritten) للكاتب (ديفيد متشل David Mitchell) (الكاتب الشبح Ghost Writer: هو من يقوم بكتابة مذكرات او رواية أو مقالة أو أي نص أخر لحساب شخص آخر، وغالباً ما يستعين الساسة ونجوم الفن والمجتمع بهؤلاء الكتّاب في كتابة مواد لهم، المترجمة)، وقد بحث ديفيد ميتشل في روايته موضوعات السببية Causality، والتخلّي عن المسؤولية الشخصية، والسبب الكامن وراء رؤيتنا للحوادث كما تبدو لنا في العالم المادي وليس بأي شكل آخر. في السياق ذاته وبطريقة مشابهة تماماً تلقي روايات الروائي الجنوب افريقي (جي. إم. كوتزي J. M. Coetzee) حزماً من الضوء الساطع على مناطق من حياتنا الأخلاقية والتي قلّما تستطيع الفلسفة مقاربتها بسبب طريقتها المسلكية المنضبطة والشديدة الصرامة، إذ لطالما نظر الفلاسفة بإرتياب إلى السرد القصصي والروائي وهم لا يتقبّلونه معتبرين إياه طريقة إقناع قوية ولكنها لا تمتلك مشروعية مقبولة من وجهة النظر الفلسفية، وفي المقابل إعتاد الحكاؤون وساردو القصص أن يهزّوا أكتافهم مدافعين عن وجهة نظرهم التي تقول «ولكن هذا هو العالم الذي نعيشه» وهؤلاء هم في الغالب كتّاب من النوع الذي يرمي إلى برهان خطل نظرة (هنري جيمس) في أن الرواية الإنكليزية – وعلى العكس من رفيقتها الفرنسية – لا تحتمل إجراء الكثير من النقاش حولها وهنا يبقى ثمة سؤال جوهري ينبغي سؤاله على الدوام: إلى أي مدىً يمكن للرواية ان تكون جادة ورصينة من غير أن تدفع قرّاءها إلى نمط من الشعور بالنفور الجامح على الرغم من كون عقدتها الرئيسية غير قابلة للتخمين السهل؟

يعدّ الروائي المعاصر (جوليان بارنس Julian Barnes) واحداً من

الروائيين الذين يمكن إثارة الكثير من النقاش حول رواياته دوماً – ربما بسبب ميوله الفرانكوفونية – وتتعاطى رواياته في الغالب مع تشكيلة من المفاهيم الفلسفية: معنى الحب، وفكرتنا عن التاريخ كما هو الحال في روايته (تاريخ العالم في عشرة فصول ونصف A History of the World in 10½ Chapters) عام ١٩٨٩، وكذلك تعامل مع مفهوم الحقيقة اليومية في مقابل الحقيقة الروائية كما في روايته (إنكلترا، إنكلترا England, England) عام ١٩٨٧، ومن المثير أن نشهد كيف تتوالد الأفكار في روايته الأحدث الحاصلة على جائزة المان بوكر لعام ٢٠١١ والمعنونة (الإحساس بنهايةٍ ما The Sense of an Ending): فهي في أحد المستويات تبدو كما لو كانت رواية طافحة بالغموض السايكولوجي، وفي مستوىً آخر تبدو رواية عن التأمل الفلسفي في مسألة إنسياب الزمن وتسلّله وما يترتّب على هذا من تشويه مزمن في الذاكرة البشرية.

يبدو جليّاً ان المشكلة الأساسية في الرواية الفلسفية اليوم هو جرعة الفلسفة التي تحتويها، ولكن مع كل هذا ستظل الرواية دوماً قادرة على إنجاز أفضل مهماتها وهو وصف الناس – الشخصيات الروائية الذين هم مثلنا – وهم يتعاملون وسط بيئة تعجّ بالحالات المعقّدة من الناحية الأخلاقية، وسيظل الروائيون يسعون – كما تؤكّد عبارة وردزورث – إلى «إستكشاف الحياة الكامنة في الأشياء» و لكن ينبغي ان نتذكّر دوماً أن الرواية شيء نشعر به ونعيشه وليس محض تخليقات نظرية، وأن حكي القصص كان على الدوام الوسيلة الطبيعية الأكثر أساسية في إضفاء معنىً ما على العالم.

رأى (أرسطو) في كتابه (فن الشعر Poetics) أن الشعر لا يرينا الأشياء التي حدثت بل الأشياء التي يمكن لها أن تحدث وتلك ذات المهمّة

التي يمكن ان تنهض بها الرواية الفلسفية الحديثة: فهي يمكن أن توفّر لنا رؤىً وبصائر للإطلالة على «الحقيقة» فيما يخص الحالة الإنسانية وفي الوقت ذاته يمكن لها أن تنقل مفردات مثل «معرفة» و«إعتقاد» إلى مملكة متخمة بالكشف المدهش، وكما كتب أرسطو من قبل فقد كتب (فتغنشتاين Wittgenstein): «قد يفكّر المرء أحياناً أن يقتفي أثر تاريخ فكرة تختص بطبيعة شيء ما ولكن ما يفعله في الأغلب هو انه يحوم حول الإطار الذي ينبغي له الإطلالة من خلاله على ذلك الشئ» ولنقل ما صاغه فتغنشتاين بطريقة أخرى «الفيلسوف يغلّف الأفكار الكامنة في طبيعة الأشياء ويعرضها لنا معلّبة وفي أكثر الاشكال توضيباً ودقّة بينما يتلاعب الروائي مع ذات الأفكار ويشتدّ تلاعبه كلّما تقدّم في عمله الروائي». الفلسفة يمكن لها أن تسرد الحقائق الخاصة بمنظومتنا الأخلاقية والذهنية ولكن الرواية في النهاية هي وحدها القادرة على ملامسة إحساسنا وتقديم فروض العزاء لنا عند تلك اللحظة التي تطرق فيها مطرقة القدر حياتنا وتنزع عنّا كلّ شيء يمنحنا الإحساس بوجود قيمة ما – وقبل هذا وجود معنىً ما – لحيواتنا.

اللعب مع أفلاطون:

الفلسفة في عصر التغوّل المادي والأصوليّة العلمية

هذه ترجمة لمقال حديث كتبه البروفسور (كلانسي مارتن Clancy Martin) وظهر في مجلة (أتلانتيك) الامريكية الذائعة الانتشار في ١٩ آذار ٢٠١٤ ويتناول فيه الكاتب ما يراه الدور الذي ينبغي أن تنهض به الفلسفة في عصر الكشوفات العلمية الخارقة وطغيان النزعة المادية المتغوّلة ويناقش فيه أفكاراً وردت في أحدث كتاب للفيلسوفة والروائية والأستاذة الجامعية الأمريكية (ريبيكا غولدشتاين) التي كنت ترجمت حواراً لها ونشرته في ثقافية المدى، ويتشاطر الاثنان النظرة ذاتها في كون الفلسفة عصية على البلى والاندثار وأن مجال عملها واشتغالها يختلف عن مجال العلم - أو أي مبحث معرفي آخر - ولكن يعزّز الواحد الآخر ويثريه برؤية كاشفة أكثر ثراءً حتى صار بعض الفلاسفة يدعون إلى العجب لعظم ولعهم في استشكاف الإنجازات العلمية في فروع عديدة، ولعل مثال الفيلسوف الأمريكي (مايكل دينيت Michel Dennett) هو المثال الأكثر نموذجية لأن يكون أفلاطوناً من نوع ما يناسب القرن العشرين وما بعده، وستكون لي قراءة قادمة وقريبة في فكره وعمله. أود التنويه إلى أن (كلانسي مارتن) وهو كاتب المقال المترجم أدناه هو كاتب عمود ومقالات وفيلسوف وروائي أمريكي ويشغل منصب أستاذ للفلسفة ورئيس لقسم الفلسفة في

جامعة ميسوري الامريكية كما يدرّس مادة (أخلاقيات العمل) بالإضافة الى دروسه الفلسفية وقد ظهرت روايته الأولى بعنوان (كيف تبيع How to Sell) عام ٢٠١٠.

المترجمة

أذكر أنني عندما بلغت الحادية والعشرين من العمر كنت أجاهد في محاولة الوصول إلى قرار بشأن مستقبلي المهني:هل سأكون طبيباً أم بروفسوراً في الفلسفة؟ وقد عقدت مع أخي الأكبر – الذي أثق في نصائحه تماماً – جولات مطوّلة من النقاش حول السبب الكامن وراء رغبتي في دراسة الفلسفة، وكان ردّي الحاسم والقاطع في أن السبب يعود إلى الكثير من الكتب التي قرأتها وأحببتها والتي كتبها فلاسفة مهنيون أو أساتذة فلسفة، وثمة سبب آخر يعود إلى كتاب مفرد لوحده قرأته وأعدت قراءته مرات عديدة منذ أيام مراهقتي المبكّرة وأعني به كتاب (هرمان هسّه) الذائع «لعبة الكريّات الزجاجية The Glass Bead Game» والذي صوّر فيه (هسّه) حياة البروفسور وجعلها تبدو غارقة بالرومانسية المفرطة. «كن عملياً في حياتك وتذكّر أن الكتب يمكن ان تكون شيئاً خطيراً للغاية» هذا ما كان أخي دؤوبا في تحذيري الدائم لأهميته وخطورته في الوقت ذاته، وكان يضيف لتحذيره السابق «قد نظن ان الكتب صادقة دوماً لمجرّد انها مكتوبة على الورق» [عليّ أن أشير في هذا الموضع أن أخي كان تاجراً ناجحاً جدا للمجوهرات النادرة التي يقتنيها الأثرياء وقد ظل على حبّه الجامح للمال ولكن في الوقت ذاته حافظ أخي – عملاً بنصيحة كارنيجي – على ضرورة جعل من يعمل معه يشعر بأهميته الاعتبارية، وكان دوماً مخلصاً ونزيهاً في

علاقاته مع الناس]، ولكن ما قاله اخي لم يكن هو ما رغبت في سماعه لذا طلبت المشورة من أبي الذي كان (غورو) من غوروات العصر الجديد وكان مفلساً أغلب الأوقات ويسكن مدينة جوبيتر في ولاية فلوريدا وقلما استمعت إلى نصائحه – على عكس أخي –، وللعجب فإن أبي كان حاسماً ورائعاً وقبل كل هذا زوّدني بما كنت في شديد التوق لسماعه عندما أخبرني «إسمع يا بني: إن كل طبيب من الأطباء الكثيرين الذين أعرفهم هو شخص غاية في التعاسة، والأطباء يعملون أغلب الوقت ويشتكون دوماً من فواتير شركات التأمين!!!. إجتهد يابنيّ لتكون بروفسوراً للفلسفة واعلم منذ اليوم أنك لن تكون غنياً يوماً ما ولكن حسبك أنّك ستقوم بأداء العمل الذي تحب والذي لطالما قرأت وكتبت عنه وستكون لك عطلات صيفية أيضاً وتلك حياة جيدة على ما أرى». لاحظوا معي أن أبي لم يقل «الحياة الجيدة» التي كان سيقولها حتماً ناصح ذو عقل فلسفي متدرّب على الطريقة الأمريكية: فقد كانت الفلسفة الأمريكية تغرق خلال عقدي الثمانينات والتسعينات في مماحكات ذات طبيعة مدرسية جافة حول أكثر الموضوعات يباساً وفقداناً للحيوية ولكن المهم في الموضوع برمّته أن أبي أسمعني ما كنت توّاقاً لسماعه في أن الفلسفة تكافئ مريديها بطريقة ستجعل هرمان هسه سعيداً لسماع أنني أنهيت دراستي العليا في الفلسفة وحصلت اخيراً على درجة الأستاذية المميّزة.

وسط فوضى شاملة وزعيق عن إنحدار الدراسات الإنسانية والفلسفية كتبت الفيلسوفة والروائية والأستاذة الجامعية (ريبيكا غولدشتاين) كتابها المعنون (أفلاطون في عصر غوغل: الأسباب الكامنة وراء عدم موت الفلسفة) وكانت واثقة من انها ستجد قرّاءً لكتابها من طائفة التوّاقين لإستشارة الفلاسفة في التفكير حول معنى الحياة

والطريقة المثلى لعيشها، وتبدو غولدشتاين في غاية الحكمة عندما لا تعدّ إستمرارية الوهج الفلسفي أمراً مفروغاً منه في ثقافة باتت النظرة المادية طاغية فيها على مستوى العالم بأكمله ولست أقصد هنا بالنظرة المادية في الثقافة الكونية تلك الإحالة المباشرة إلى «حب المال والتملك المتغوّل» في عالمنا وما ينبثق عنهما من نتائج كارثية فحسب بل أقصد وعلى نحو محدّد أن الكثرة من الناس باتت ترى في القوانين العلمية للمادة المتحركة جواباً لأسئلتنا كلّها وهو ما يمثّل شكلاً من الطغيان العلمي يكافئ طغيان التملّك والإستحواذ. إن الدافع وراء عمل غولدشتاين الذكي والممتع والمثير يعدّ النسخة النظرية للموضوعة العملية للغاية التي عملت عليها في اطروحتي للتخرج في الجامعة والتي تتساءل: بعد ان صرنا نمتلك العلم فهل بقي من حاجة ما للفلسفة؟ أليس العلم هو ما «يصنع لنا خبزنا» ويمدّنا بالوسائل التي تؤمّن لنا الحصول على المال وعلى نحو تعجز الفلسفة عن إجتراح مثيل لها؟ وليس خفياً أننا كثيراً ما نسمع هذه الأيام أن العلم هو وراء هذه الطفرة الهائلة في مسيرة الحضارة الإنسانية وإن الفلسفة باتت عاجزة عن إدّعاء أية إنجازات لنفسها.

كتب فيلسوف القرن العشرين الذائع الصيت (ألفريد نورث وايتهيد) في مديح افلاطون قائلاً «إن التوصيف العام والأقرب للصحة للتقليد الفلسفي الأوربي هو انه يتألّف من سلسلة تعقيبات وشروحات على ما كتبه افلاطون»، ولكن ما قاله وايتهيد هو بالضبط ما يجعل غولدشتاين تشعر بالقلق على الفلسفة فكتبت معلّقة على ما قاله وايتهيد «إن هؤلاء الذين يضمرون في دواخلهم عداء متأصّلاً تجاه الفلسفة – ومنهم العديد من أصدقائي الخلّص – سيجدون في عبارة وايتهيد ما يكفي للتهكّم على مستقبل الفلسفة إذ أن فكرة قدرة إغريقيّ عتيق على التحكّم بكامل مسار الفلسفة الحديثة وتحقيق السيادة عليها عبر

القرون – كما يدّعي وايتهيد – تظلّ فكرة لا تنبئ بقدرة الفلسفة على الإرتقاء المناسب والثابت في المستقبل»، وهكذا انطلقت غولدشتاين في كتابها الذي ذكرناه في إمتحان فكرة كل من «الارتقاء» و«المعنى» في الإطار الفلسفي وكان هدفها يتجاوز إثبات ان الفلسفة الحديثة قادرة على التماس المباشر مع مشاكل المجتمع المعاصر لا مجرّد حواشي وتعليقات على ما كتبه أفلاطون، والحق أن غولدشتاين إندفعت أبعد من هذا كثيراً: لقد سعت إلى التأكيد على فكرة «إن الكثير من الأسئلة الضاغطة في حياتنا ليس بإمكاننا أن نجد إجابات مناسبة ومفيدة لها خارج الفضاء الفلسفي»، كما أوضحت غولدشتاين كذلك «أن السؤال عن كيفية عيش حياة ذات معنى هادف مسألة تختلف تماماً عن فهم نظرية النسبية الخاصة أو نظرية الإرتقاء الداروينية». إن من الجليّ أننا صرنا متخمين بالمعلومات وأمست البيانات والأرقام تتدفّق علينا من كل صوب وصار في إمكاننا الحصول على الحقائق عبر وسائل البحث الألكتروني في ثوان معدودات كما تتيح لنا المعرفة العلمية الوصول إلى كشوفات جديدة كل يوم، ولكن ما الذي يعنيه كل هذا بالنسبة إلى الفلسفة وهل ثمة من تأثيرات تحجّم دورها؟ دعونا نستعيد ما كتبه الفيلسوف الدانماركي (سورين كيركيجارد) في هذه الجزئية بالتحديد «مهما كانت عظمة ما يتعلّمه أي جيل من الأجيال السابقة له فليس بإستطاعته أن يتعلّم من الآخرين تلك القيم والمثل الأكثر نزوعاً إنسانياً: إذ لم يتعلّم أي جيل القدرة على الحب والتعاطف والشغف والعطاء من أي جيل سبقه ولا بدّ لكلّ جيل أن يبدأ من نقطة الشروع ذاتها ليستطيع تعلّم كامل المثل الإنسانية ولم نسمع أن جيلاً ما قد بذل جهداً أقلّ عناء في تعلّم هذه المثل من أي جيل سابق له» وهنا يبدو واضحاً الدور الفريد والإبداعي الذي قدّر للفلسفة النهوض به في كلّ عصر.

ما الذي يصنع منك فيلسوفاً؟:

إضاءات على طريق صناعة فيلسوف

قد يبدو عنوان النص صارخاً في مباشرته وإحالته إلى الكتابات السهلة والسريعة من ذلك النمط الذي على شاكلة «كيف تتعلم الإنكليزية في سبعة أيام؟»!!، ولكن القراءة الدقيقة ستكشف كم نحن ميّالون إلى أن نغلّف الموضوعات الحيوية في حياتنا بغلاف من صرامة كذوبة وجدّية متكلّفة غير منتجة هي بعض ما يسم نتاجنا العقلي وهي ذاتها السبب أننا لا نمتلك القدرة على مقاربة الأفكار بسلاسة وحيوية وقبل كل هذا بشغف هو الأصل والأساس في كل الإنجازات العظيمة التي أنجزها الإنسان بوصفة كائناً مفكّراً، ومن يتابع نتاجنا الجامعي مثلاً – الفلسفي بخاصة – سيصدم بتلك النبرة الغارقة في الشكلانية والمفتقرة إلى روح الشغف والاستنارة المنتجة والمبهجة معاً. كتب هذا النص البروفسور (أيان رافينسكروفت) الذي يعمل أستاذاً للفلسفة في جامعة فلاندرز الأسترالية وقد نشره في مجلة (Philosophy Now) عام ٢٠١٠ وهو إستعراض جذّاب وبغاية السلاسة لتسع إضاءات يراد منها إشاعة القدرة والرغبة في مقاربة الفلسفة وعدّها إشتغالاً يومياً يعني الجميع مهما تعدّدت إهتماماتهم وتوجّهاتهم المهنية والعقلية بعيداً عن أيّة فذلكات لفظيّة أو فقهية من تلك التي أثقلت تأريخنا وعقولنا وجعلتنا ننوء تحت عبء ثقيل

لقرون طويلة، ولا زالت مفاعيل هذا العبء وتمظهراته القاتلة حاضرة في كلّ مفاصل حياتنا حتى اليوم.

المترجمة

• **ما الذي تلبسه:** قلّما إنتبه الفلاسفة لما يلبسون بالرغم من أنّ ملابسنا يمكن ان تكون مصدراً لبهجة جمالية عميقة وثمة القليل من الفلاسفة ممّن لا يضعون البهجة على رأس قائمة إهتماماتهم ويؤثرون عليها قيماً تبدو أشدّ صرامةً – مثل العدالة – مع أنهم لا يرون غضاضة في البهجة كقيمة بذاتها. توجد أنماط من الأزياء تبدو غير متناغمة مع المزاج الفلسفي المتدفّق، فالفلسفة كما نعلم هي في الأساس فعالية مناهضة للفكر الشمولي، أو لنقل في شكل اكثر دقة وتوصيفاً: إنّ الفلسفة تعلي شأن أولئك المعتبرين شخصيات مؤثرة وذات سطوة جامحة في ميادين العقل والحجج المنطقية والأدلة غير المنقادة إلى انحيازات مسبّقة وعلى الضد تماماً من الأساطين التي تصنّعها الحشود أو الدين أو النظم الحاكمة من الذين لا يقبلون بغير الخضوع والإذعان التامّين وهو الأمر الذي يتنافى حتماً مع أي مسعى فلسفي خلّاق ومنتج. إنّ من الصادم للغاية أن نشهد حشد الفلاسفة – من سقراط وحتى راسل – ممّن عانوا مشكلات جدية وتعرّضوا للأذى العظيم على يد أساطين العالم المكرسين من قبل الحشود الجامحة، ولكن: ما علاقة السلطة الطغيانية والاساطين التي تصنعها الحشود مع أزياء اللباس التي نرتديها وبالفلسفة التي نريد التعامل الرائق معها؟ تكمن العلاقة في أن واحدةً من أهم ما يميّز الشخصيات الطغيانية والحكومات المستبدة والشمولية هو ولعها الطاغي بالازياء الموحّدة التي ترمي لتمرير رسالة رمزية محدّدة إبتداءً

من القميص البني للفاشستيين الإيطاليين إلى الرداء الكهنوتي الأرجواني لرؤساء الكهنة ويبدو ان هؤلاء الممسوسين بالممارسات الطغيانية قد عقدوا صداقة وثيقة مع خيّاطي ملابسهم وصانعي قبّعاتهم وثمة الكثير من القصص التي تروى في هذا الجانب، ومن جانب أخر فإن القميص الصوفي (الجيرسيه) للاعب كرة القدم يبدو مصمّماً ليخدم أغراضاً عملية وتجارية معدّة بعناية. دعونا نختصر القول: إذا كنت تجد نفسك منقاداً بقوة طاغية لإرتداء زي محدّد، أو كنت ترغب - في الحالات الأكثر سوءً - في فرض إرتداء زي محدد على الأخرين فاعلم أنّ عليك أن تعالج جدبك الفلسفي وأن تراجعه مراجعة شاملة.

• **ما الذي تأكله**: يأكل الفلاسفة في العادة كل أنواع الطعام مثلما يفعل الآخـرون تماماً، ولكن ثمة ميل ملحوظ تجاه النزعة النباتية vegetarianism وبخاصة في الـتراث الفلسفي للبلدان الناطقة بالانكليزية وربما كان هذا الميل بسبب تاثير بيتر سنغر Peter Singer الذي أقنع الكثير من الفلاسفة أنّ استهلاك اللحوم يعدّ مثلبة أخلاقياتية عظمى ومع أنه لا ينكر أن اللحوم مصدر مهم للبروتين والبهجة معاً لكنّه يرى إستهلاك اللحوم غير متفق مع حجم الألم الذي تعانيه الحيوانات وعدّ متعتنا في استهلاك اللحوم أمراً غير مقبول أو مبرّر بأية صيغة كانت.

• **ما الذي تشربه**: إشرب ما تشاء، ولكن لنكن صريحين ونعترف أن لدى الفلاسفة ميلاً قوياً إلى النبيذ الأحمر والقهوة. ثمة عبارة لاتينية مأثورة تنسب في العادة إلى الكاتب الروماني (بليني الأكبر) تعني في مضمونها أن: «في النبيذ تكمن الحقيقة» وكان يعني أن أقداحاً من النبيذ كفيلة بان تجعل المرء يفصح عن طبيعته الحقيقية. حوّر الفيلسوف الأسترالي جون بيكلوف John Bigelow عبارة بليني وجعلها تعني

«في القهوة تكمن الحقيقة». أنا في الحقيقة أشعر أن بضعة أكواب من القهوة الجيدة كفيلة بجعل «سوائلي المعرفية» تنساب بغزارة وتلقائية.

• **ما الذي تقرأه:** لكي تصنع من نفسك فيلسوفاً جيّداً ينبغي أن تقرأ الكثير من الفلسفة. قدّر (أنديرز إريكسون) أن المرء يحتاج قرابة العشرة آلاف ساعة من التدريب المتقن لكي يكون متضلّعاً أصيلاً في أي حقل معرفي، وفي الفلسفة يعني التدريب - في الجزء الأكبر منه - التواصل مع العقول الفلسفية العظيمة، ومن الواضح أن هذا التواصل لن يتحقق إلّا عبر وسيلة واحدة: القراءة المتواصلة والمثابرة لأعمال هؤلاء الفلاسفة. يحصل أحياناً أن يكون ما تبحث عنه مدفوناً في قعر كتاب يبدو لك مملّاً وسيجعلك تخسر الكثير من الوقت الثمين وهنا قد تبدو المسألة مثل الإضطرار لشراء شطيرة همبرغر ضخمة والشبع بعد الأكتفاء بقضم قطعة صغيرة منها، لذا إقرأ تلك الأعمال التي تأسرك فحسب ومتى ما شعرت بأن كتاباً فلسفياً بات مملّاً أو ثقيلاً فدعه جانباً وابحث عن سواه.

• **ما الذي تفكّر فيه:** عندما كنت طالباً في الدراسات الجامعية الأولية للفلسفة أخبرت على الدوام أن الفلسفة مبحث يعنى بصورة أساسية بالحقيقة والخير والجمال، وكم أجد اليوم هذا التوصيف لدور الفلسفة غير مفيد ومقيّداً وواهماً إلى حد بعيد فليس ثمة إلا القليل من الفعاليات الذهنية من التي لا يمكن للفلاسفة أن يدسّوا أنوفهم فيها بطريقة مثمرة ونافعة للغاية، وكل العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية توفّر تربة خصبة لنمو الفكر الفلسفي بالضبط كما تفعل الفنون والآداب والتاريخ والسياسة والشؤون اليومية العامة. هناك البعض من الفلاسفة ممّن لا يرغبون في التداخل مع معطيات البحث العلمي الذي يمتّ بصلة ما إلى ميدان أبحاثهم الفلسفية الخاصة فتكون

النتيجة الحتمية الإنعزال في حدود إختصاص ضيق مصحوب بضيق في النظرة والتفكير يقتربان من حدود الهزل وربما يقودان إلى نتائج مأساوية أحياناً، وفي الضفة الأخرى يوجد نوع من الفلاسفة ممّن يعلون من قوة العلم بصورة طغيانية قد تكون ماحقة للروح الفلسفية المتوهجة وهم في هذا لا يختلفون عن نظرائهم من الفلاسفة ضيّقي الأفق.

• **كيف تفكّر فيما تفكّر فيه**: يمكنك مع الفلسفة أن تفكّر كيفما تشاء طالما كان بإمكانك أن تقيم الدليل على ما تفكّر فيه وأن يمتلك هذا الدليل قدراً مناسباً من المقبولية، وعلى العكس من الصورة المتداولة عن الفلاسفة فهم لا يجلسون ويفكرون بطريقة عشوائية ويطلقون الجماح لافكارهم لتتراقص في الهواء كما تفعل الجنيات، وقد تعلّمت أن واحداً من أشق الأمور على النفس هو أن تجد دليلاً كافياً ومقبولاً لطروحاتك الفلسفية. إنّ واحداً من أكثر التدريبات الفلسفية صعوبة هو في كيفية حيازة المهارة اللازمة في صياغة المقدّمات الفلسفية والبناء عليها منطقياً بإتجاه الوصول إلى الحجة التي نبتغيها وربما كان التعوّد على قراءة الطروحات الفلسفية لكبار الفلاسفة هو التدريب الأفضل لحيازة هذه المهارة.

• **تكلّم فيما تفكّر فيه**: ما انفكّ الموسيقي البريطاني الرائع (جندر سينغ) من الفريق الموسيقي (Cornershop) ينصحنا بأن نحرص دوماً على تبادل الانخاب مع أصدقائنا ومع خصومنا معاً لأن هذا هو ما يبقي قلوبنا عامرة بالحيوية والبهجة، وإن الحديث عن الفلسفة مع الأصدقاء والخصوم الفكريين يبقي المرء شاباً وقد قضى إفلاطون معظم حياته يفعل هذا (برغم أنه كان يحب المصارعة أيضاً). إن توفير الدلائل الداعمة لما نفكّر فيه هو أمر غاية في الأهمية ولكن تبادل الأفكار - كلاماً أو كتابة ً - لا يقلّ أهمية وحيوية عن وضوح الدلائل الفلسفية وقد تعلّمت أنّ

من يخجل من طرح أفكاره على طاولة النقاش هو ذاته من يتجنب البحث المثابر في الدلائل الفلسفية المقبولة. لننظر إلى بعض الفلاسفة المعاصرين الأكثر شهرة في قدرتهم على صدم الجمهور: كريستوفر هيجنس، ريتشارد دوكنز وامثالهم من مناصري موجة تفنيد الآراء الواردة في النصوص المقدّسة وكيف يتّهمهم الجمهور بكونهم عدائيين مع أنّ الأصوب هو أن يوصفوا - كما أرى - بأنهم لا يخافون من إزاحة النقاب عن أية حماقات في المواضعات السائدة في حياتنا العقلية وإن من يتهمونهم بالعدوانية الصارخة هم في الأغلب ممّن يؤثرون السلامة والراحة والحفاظ على صورتهم السائدة لدى الجمهور. لذا أقول لك: كن شجاعاً وتحمّل قدراً من المواجهة الصعبة فهي لن تقتلك بل قد تساهم في توسيع تخوم معرفتك وفهمك.

- **إستنر عقلياً**: متّع نفسك دوماً. عُرف عن الفيلسوف الأمريكي (جيري فودور) في الأوساط الفلسفية بأنه كان يروي الكثير من المزحات في أعماله إلى الحد الذي صار فيه موضع إتهام بأنه قلّما تناول موضوعاته الفلسفية بالجدية والصرامة اللائقتين، وكان جوابه المختزل على هذه الاتهامات «أنا اتعامل بأقصى درجات الصرامة والجدة مع موضوعاتي الفلسفية، ولكنني اتعامل بجدية أقل بكثير مع نفسي أنا»، إذن تلك هي المسألة وهو ما ينبغي أن يسود دوماً: تعامل بجدية مع الأفكار ولكن التعامل مع نفسك أمر مختلف ويقتضي جدية أقل بكثير.

- **العيش والموت**: ستكون أية فلسفة غير جديرة بأن تبعث فينا أي إهتمام إذا ما عجزت عن مساعدتنا في العيش بدون أن نخون قيمنا وأن نموت بلا خوف. وقف كلّ من ديوجينس وسقراط وفولتير موقف

الرافض للمساومة على قناعاته الفلسفية وما رأه جديراً بالثقة، ونعرف تلك الحكاية التي تروى عن الاسكندر العظيم - الذي ملأ الكون بسطوته وجبروته - من أنه طلب إلى ديوجينس الذي كان مستلقياً يتمتّع بأشعة الشمس بأن يخبره عن أعظم عطية ليقدمها هدية إلى الفيلسوف فما كان من الفيلسوف إلّا أن يجيبه «من فضلك أطلب إليك أن تبتعد عن شمسي الرائعة!!». مات الكثير من الفلاسفة بعيداً عن أية مظاهر للخوف ولا زلنا نتذكّر تلك المأثورة المتواترة عن سقراط الذي تجرع سم الشوكران بكل هدوء بعد أن أتمّ ليلة عاصفة من المناظرات الفلسفية الحامية. يمكن للفلسفة أن تثبت لك كل يوم - بالتجربة والمثال الجميل - أنّها قادرة على أن تصلّب عودك في مواجهة كل أنواع الخوف وبخاصة في المواجهة المرتقبة والحتمية للموت، لذا أدعوك لأن تمنحها الفرصة الكافية لكي تفعل فعلها الكامل والمبهج فيك.

الفلسفة لعامّة الناس:

عن القيمة اليومية للفلسفة

يتناول برتراند راسل في واحدة من مقالاته المنشورة عام ١٩٤٦ السؤال الجوهري عن أهمية الفلسفة والتساؤلات الفلسفية وينتهي بنتيجة تناوله إلى وجهين متلازمين لأهمية الفلسفة في حياتنا: أهمية كونية وأخرى يومية مع التأكيد على الإشتباك المحكم بين الاهتمام الكوني واليومي في تركيبة واحدة، ولست أغالي إذا قلت أن أهمية الفلسفة كقيمة يومية في حياتنا - نحن الشعوب المبتلاة بتسلّط الأفكار الطغيانية السياسية والدينية - تتعدى أهميتها الكونية بالنسبة إلى شعوب العالم السباقة بالتحضّر والارتقاء بسبب أن الفلسفة قرينة الشك والبحث والاستقصاء المستديم وعدم الركون إلى المواضعات الجاهزة والمريحة للعقول الراكدة والتي توفرها النظم الدينية والسياسية ذات الطبيعة الشمولية القامعة.

هذه ترجمة لمقالة ثانية كتبتها (كلير كارليسل) ونشرتها في صحيفة (الغارديان) البريطانية في ٦ كانون ثان ٢٠١٤ في سلسلة مقالاتها عن جوانب من فكر الفيلسوف البريطاني الأشهر برتراند راسل.

المترجمة

هناك شعور طاغٍ ينتاب مدرّسي الفلسفة ومريديها اليوم يرى أن الفلسفة قد أضحت في مرمى نار التهديد لا بسبب نقص برامج التمويل الخاصة بدراستها وحسب بل بسبب الانزياح الثقافي المتعاظم والذي بات يحسب القيمة تبعاً لمفردات البراغماتية والعوائد المالية المترتّبة عليها، ولكننا – نحن رهط الفلاسفة ومحبّوها – إذا ما حاولنا الدفاع عن الفلسفة بكونها إشتغالاً معرفياً عظيم الأهمية فإن مساءلة عظمة الفلسفة غالباً ما يشتبك مع مسألة أهميتنا نحن!!. لنكن اكثر وضوحاً ودقّة: قد يحصل تصوّر ما أننا عندما نحاجج في أهمية الفلسفة يبدو الأمر أحياناً وكأننا ندافع عن وظائفنا ومصادر دخلنا التي تكفل لنا حياة جيدة، وهنا يبدو الامر باعثاً على السخرية حقاً فلطالما رأى الفلاسفة في أنفسهم مفكّرين يبتغون الموضوعية الأسمى في كل الموضوعات التي يتناولونها، وانا لست هنا في معرض أن أقول أو أقترح شيئاً من قبيل أن الفلاسفة ينبغي لهم أن يكفّوا عن توكيد موضوعة قيمة الفلسفة أو تقليل شأن زهوهم بما يحوزونه من ذخيرة معرفية شاملة في مقاربة تأريخ الأفكار والشخصيات الفلسفية، بل أقول أن كوننا فلاسفة نبتغي وجهة الموضوعية في كل ما نعتقد هو سبب كاف ومعقول لكي نستمع إلى ما يقوله الفيلسوف البريطاني برتراند راسل بخصوص موضوعة أهمية الفلسفة.

لم يكن راسل فيلسوفاً وحسب بل كان أكثر من فيلسوف: فقد كان رياضياتياً، وداعية سلام، ومعلّماً، وعارضاً للأفكار العلمية الحديثة لعامة الناس، وناقداً ثقافياً وأدبياً، ومن المؤكد أن هذا الطيف الواسع من الاشتغالات يمنحه القدرة على التعليق على أهمية الفلسفة وبخاصة إذا ما علمنا انه كان يميل كثيراً إلى تأكيد علاقة الفلسفة مع كل أنماط التساؤلات والاشتغالات المعرفية الأخرى، وقد أبان راسل ذاته في غير موضع أنه كان لصيقاً بالحقيقة ومكرساً كل حياته في السعي الدؤوب

نحوها حتى في تلك الظروف التي تسبّب فيها سعيه هذا في إرباك حياته المهنية المريحة أو اضطراره لمراجعة أفكاره التي كان يعتقد بها في فترات مبكرة من حياته.

يناقش راسل في مقالة نشرها عام ١٩٤٦ بعنوان (الفلسفة لعامّة الناس Philosophy for Laymen) طبيعة الفلسفة وأهميتها والغرض المرجوّ من ورائها، ويسرد راسل قائمة من التساؤلات التي تنتمي لفضاء الإشتغال الفلسفي: هل يمكننا ان نغالب الموت؟ وهل يمكن للعقل ان تكون له الغلبة على المادة أم ان العكس هو ما يحصل أم ان كلاً منهما يعمل في إطار إستقلالية محدودة؟ وهل ثمة من غرض ما في الكون أم أنه يدار من طرف الضرورة العمياء؟ وهل أن ما نظنّه فوضى شاملة في القوانين الفيزيائية الحاكمة للظواهر الطبيعية هو محض فنتازيا تعكس تعلّقنا المهووس بالنظام الذي نبتغيه في الطبيعة؟ وهل ثمة من مخطط كوني ما ينتظم حياتنا؟. إن من المثير للغاية ان نرى راسل في مقالته هذه يضع في بؤرة الاهتمام الأسئلة الكونية للفلسفة والتي قد يظنّها الكثيرون محض انشغالات دينية وحسب، ومع أن راسل يؤكّد موقف الفلسفة غير القادر على إجتراح إجابات مقبولة وحاسمة لهكذا طائفة من الأسئلة لكنه يمضي في القول «إن الحياة البشرية سيطالها فقر شديد لو أن هذه الأسئلة وامثالها تم تجاهلها، أو ان إجابات مبتسرة لها قد قبلت من غير أسانيد كافية»، وهنا يشير راسل إلى أن واحداً من أهم أغراض الفلسفة هو ان تديم شعلة الاهتمام بهكذا أسئلة كونية وأن تمحّص في أية إجابة متوقّعة لها. يعيد راسل في جانب آخر من مقالته التوهّج إلى الفكرة الراسخة في القدم والقائلة ان الفلسفة هي طريقة حياة تؤكّد على موضوعات المعنى والقيمة الكونيتين وترى في هاتين الموضوعتين أسبقية وجودية وأخلاقية وروحية، ويعيد راسل تذكيرنا بأن سقراط يجادل في جمهوريته أن سعي

الفلاسفة وراء الحقيقة يستلزم إعادة توجيه الروح بإتجاه كل ما هو خيّر وما يترتب على هذا التوجه من ممكنات للفعل، ويطوّر أرسطو من جانب آخر مفهوم أخلاقيات الفضيلة Virtue Ethics التي ترينا كيف يمكن لصفاتنا ان تتشكّل تبعاً لما هو خيّر لنا ولسعادتنا ككائنات بشرية، وهنا يشير راسل إلى التمايز الحاسم بين المقاربتين الفلسفية والدينية للحياة الخيّرة: الفلسفة ترفض أية وصاية لسلطة تأسّست على تقاليد راسخة أو كتاب مقدّس، وأن الفيلسوف لا ينبغي له أن يقيم كنيسة ليتعبّد فيها مريدو الفلسفة وعشّاقها!!.

يرى راسل بوضوح صارم أن النزعة الشمولية Authoritarianism تمثل جوهر الأساس الذي يتأسّس عليه أي دين، ويؤكّد أن فلسفته ستعدّ مضادة للرؤية الدينية بالقياس إلى هذه المرجعية لأنه يرى أن الشك المؤسّس على مرجعيات أخلاقية هو في القلب من كل فلسفة ترمي لان تكون فلسفة ترتقي بنوعية حياة الفرد التي يرى راسل أن لفلسفة ينبغي ان تقودها إلى السلام والصفاء الداخلي وهو الامر الذي سيقود في النتيجة إلى السلام في كل العالم، وهنا يكتب راسل «الدوغمائية عدوّة السلام وحاجز عصيّ الإختراق أمام الديمقراطية»، ويضيف قائلاً «إن قدراً ضئيلاً من التدريب والمران الفلسفي سيعلّمنا كيف أن الغباوة المتعطشة للدماء يوعظ بها كل آن تحت ستار تحقيق المصالح القومية والعقلانية والطائفية، والأغرب من كل هذا، الديمقراطية»، ويشير راسل في موضع من مقالته إلى واحدة من أجمل كشوفاته الفلسفية عندما يكتب «أن نتحمّل التعامل في إطار من عدم اليقين فذاك أمر شاق للغاية، ولكن تحمّل مشاق إمتلاك بقية الفضائل هو بذات القدر من الصعوبة لان تعلّم كل فضيلة لا بد ان يترافق مع قدر غير قليل من الإنضباط والصرامة».

في مواجهة حكمتنا البشرية المعوّقة:

هل ثمّة من يصغي إلى مناشدة راسل؟

نشرت صحيفة الغارديان سلسلة مقالات عن الفيلسوف البريطاني اللامع (برتراند راسل) بقلم (كلير كارليسل)، وتتناول الكاتبة في كل مقالة جانباً محدداً من جوانب الإشتغالات المتعددة التي عرف بها راسل مع محاولة عقد رابطة واضحة بين ذلك الجانب من فكر راسل مع ما تفرزه حياتنا المعاصرة من تحدّيات وصراعات وإشتباكات على كافة الجبهات المادية والعقلية، وربّما كانت غاية الكاتبة أن تعرّف الأجيال الشابة في بريطانيا وخارجها على منابت وطبيعة فكر راسل وإهتماماته التي تكاد في بعضِ منها - على اقلّ التقادير - أن تكون ذات قدرة نبوئية واضحة وبخاصة في ميدان المثل التي تستعصي على معول الزمن ولها صفة الإمتداد والمطاولة في الزمان بسبب من أهميتها لإدامة الحياة البشرية والإرتقاء بها على عكس السمات المتموضعة في مقطع زماني او مكاني محدّدين، ولعلّ الحكمة البشرية التي يخاطبها راسل في مقالته التي تعرض لها كاتبة الغارديان هي واحدة من هذه المثل التي لها سمة الامتداد العميق في الزمان ومغالبة الاندثار والبلى الملازمين لكل الفعاليات البشرية العابرة، ولن يكون عصياً أن نلمح قدرة راسل النبوئية في حديثه عن المشكلات التي لا زالت تواجه البشرية - وإن إختلفت طبيعتها - وتلك واحدة من السمات الملازمة للفيلسوف الحاذق

حيث يستطيع تمرير ما يبتغيه من مقاصد في عبارات شديدة التكثيف والغنى والبساطة اللغوية في جانبي الصياغة وانتقاء المفردات. نشر المقال الآتي في الغارديان في عدد ١٣ كانون ثان ٢٠١٤.

المترجمة

ظلّت الحكمة والاخلاقيّات الكامنة وراءها هي المثال الذي دفع بفكر برتراند راسل وألهمه أكثر ممّا فعلت أية قيمة أخلاقية او فلسفية أخرى، وليس هذا بغريب أو باعث للدهشة متى ما علمنا أن راسل كان فيلسوفاً – إلى جانب الكثير من الاشتغالات الأخرى – وان الفلسفة في أصلها الاغريقي مشتقّة من «حب الحكمة»، ولكن لا ينبغي غض النظر أن حب الحكمة له معنى عملي وأخلاقياتي مباشر لا يبدو اننا نشهده كثيراً في غالب الاعمال الفلسفية: فالمعرفة مثلاً يمكن لها أن تكون تخصّصية أو تجريدية او عملية أو مطلوبة بذاتها ولذاتها وكل ما يهم فيها في نهاية الامر أن تكون صحيحة، بينما الامر مختلف تماماً مع الحكمة الأصيلة فهي ليست محض قيمة تحسب بالقياس إلى صحتها بل بالقياس إلى قدرتها على الإرتقاء بنوعية الحياة البشرية، وبالإستناد إلى هذه المقايسة نستطيع القول أننا متى ما تصادفنا مع حكمة تفتقد إلى القدرة على تحفيز الحياة البشرية والارتقاء بحساسيتها الأخلاقية نكون عندئذ أمام حكمة جوفاء باطلة وزائفة.

يعرض راسل لموضوعة الحكمة هذه في مقالته الموسومة «الكون العقلي المتوسّع The Expanding Mental Universe» التي نشرها في صحيفة Saturday Evening Post الأسبوعية الامريكية عام ١٩٥٩، وهي إحدى مقالات راسل الأكثر جوهرية وقدرة على تحفيز

الخيال والإثارة الذهنية رغم انه صاغها في بساطة جعلتها تبدو قريبة من ان تكون متناغمة مع البديهية العامة. يفتتح راسل مقالته بمسائلة تأثيرات المعرفة الحديثة على حياتنا العقلية وبالتأكيد على ان الحياة العقلية تشتمل على جعبة الإستعدادات والمشاعر جنباً إلى جنب التفكير الذهني. يبدو جلياً أن راسل كان مدفوعاً بالنظرية الكوسمولوجية القائلة بالكون المتوسّع وهذا ما دفعه لتخيّل الآفاق المتصورة لحياتنا العقلية المتوسعة: فقد دأبنا على إجراء القياسات الدقيقة والإحصائيات الخاصة بوزن الشمس، وحجم المجرّات وعددها وقياس المسافات بين النجوم والأرض والكثير غيرها، لكن راسل يؤكد بتحذير بيّن أن «ما من سبب يجعلنا نعبد الأرقام وحسب»، وقد يكون دقيقاً القول أن المعرفة العلمية توسّع تخوم فهمنا لطبيعة تعقيد الكون الذي نعيش فيه ولكن عندما يتحدث راسل عن «نمو الانسان» فهو يقصد دوماً النمو الحاصل في الحكمة، والحكمة كما يعنيها راسل هي «توليفة متناغمة من المعرفة والإرادة والشعور». يكتب راسل في مقالته العبارة المرجعية الآتية «الإرادة والشعور ينبغي لهما ان يرتقيا بذات المنوال إذا أريد للحكمة الإنسانية أن تنمو مترافقة مع نمو المعرفة البشرية» ثم يضيف «إذا لم يتحقق هذا الهدف وظلت المعرفة البشرية ترتقي إلى مديات كونية في ذات الوقت الذي يرتقي فيه الشعور الإنساني بطريقة محدودة فسيكون ثمة نقص في التناغم سينتج عنه نوع من الجنون الشامل والمطبق الذي ستكون له تبعات كارثية خطيرة»، أما فيما يخص تلك القيمة التي يدعوها راسل «الإرادة» فهو يشير إلى المدى الخطير الذي عظّمت فيه التكنولوجيا من قدرة الانسان على البناء والتدمير في الوقت ذاته، وأن الكائنات البشرية لطالما أبدوا خليطاً من الميول الطيبة والشريرة أزاء استخدام القدرة التكنولوجية، ويؤشّر راسل حقيقة غريبة ولا تخلو

من طرافة بالغة بالقول: «تمكن الانسان من البقاء من قبل بسبب عدم امتلاك المعرفة الكافية من جهة، وعدم امتلاك وسائل التدمير القاتلة من جهة أخرى، فهل ستكون قدرتنا التكنولوجية سبباً في دفع الانسان إلى مديات بالغة السوء في اقتراف الآثام والأخطاء المميتة أكثر بكثير ممّا فعل من قبل؟!!». تستبطن ملاحظة راسل الساخرة هذه الأهمية الحاسمة في أن يرتقي التطور الأخلاقي بذات سرعة التطورات العلمية والذهنية، ويضيف راسل «إذا تمادينا مدفوعين بذكائنا المضطرد في البحث عن اهداف لا تقل غطرسة عمّا طمح إليه عتاة الطغاة من قبل، فسندفع مستقبلنا البشري إلى هاوية سحيقة وسيكون النوع البشري على حافة الانقراض كما انقرضت الديناصورات تماماً من قبل».

في سياق متصل يتحدث راسل عن الرخاء الاقتصادي في قرون خلت وآليات تحقيقه عبر العدوان الامبريالي، ولكن الصورة تختلف في عالم متطور تقنياً كما يرى راسل حيث تستحيل الأرض كما لو كانت مخلوقاً عضوياً واحداً متكاملاً ينبغي لكل خلاياه أن تتعاضد وتتشارك فيما بينها إذا أُريد له ان يتطور ويديم حياته، ويشير راسل في واحدة من أجمل تعليقاته واكثرها كشفا ورؤية «يعلّمنا الدين أن نحبّ جارنا وأن نتمنى السعادة للآخرين، ولكن في عالمنا التكنولوجي الجديد فإن هذا الشعور النبيل تجاه الآخرين لن يكون محض واجب أخلاقي بل وسيلة لازمة وحاسمة لا بديل عنها لضمان إستمرارية بقاء الجنس البشري».

ربما كانت رؤية راسل في أهمية المشاركة العولمية أقرب إلى أن تكون فنتازية اكثر من كونها تحمل سمات نبوئية، ولكن قراءة مقالته في أيامنا الحاضرة هذه ستكون كفيلة بإصابة المرء بالذهول لرؤية كم تغيّر من الاحوال منذ الحرب الباردة وسباق الفضاء المحمومين، وربما كان راسل ذاته سيذهل هو الآخر لو عرف الاشكال المستحدثة للعنف

التي خلقتها لنا التقنيات الحديثة: الطائرات المسيرة، الحرب الكيميائية، العروض الإباحية (البورنوغرافي) على شبكة الانترنت، وربما كان الرجل سيصدم اكثر من حجم اللامبالاة والسخرية المرّة التي ستواجه بها دعوته في الارتقاء بالحكمة البشرية.

إن من المثير لكل أشكال العواطف البشرية أن رؤية فيلسوف قبل ما يقارب نصف قرن من الزمان في المثل الخاصة بالحكمة البشرية والارتقاء الإنساني قد قوبلت بجدية بالغة لا على مستوى حلقة صغيرة من الأكاديميين والفلاسفة فحسب بل على مستوى أوسع بكثير من حلقات الرأي العام، وهنا ينبغي لنا ان نتساءل: هل كان راسل سيثير ذات الجدية والاهتمام في الجمهور لو قيض له ان يكتب شيئاً مناسباً لعالمنا عام ٢٠١٤؟؟ وهل كان سيحتفظ بالقدرة على تأكيد إيمانه الراسخ بالارتقاء الأخلاقي في أيامنا الحاضرة هذه؟؟. نستطيع أن نقول بثقة معقولة: إذا كانت كلمات راسل فيما يخص قدرة الحكمة المتأصلة والراسخة ستطرق أبواب قلوبنا الصخرية والمتصلبة فإن هذا يعني أن امامنا عملاً شاقاً للغاية ينتظرنا قبل ان نتوقّع أن ثمة نموّ ما في حكمتنا البشرية ومثلنا الأخلاقية يمكن له أن يواصل الارتقاء إلى مثل ما ارتقت إليه تقنياتنا المعقدة.

راسل والنزعة الفردانية:

متى يكون للضمير الفردي الأسبقية على الإلتزامات الاجتماعية التقليدية؟؟

النص القصير المترجم في السطور أدناه هو ترجمة منتخبة لمقاطع محددة من مقالة نشرتها (كلير كارليسل) في صحيفة الغارديان البريطانية في ١٦ كانون أول ٢٠١٣ في سياق سلسلة تعرّف بالفيلسوف البريطاني الكبير وتتناول في كل مقالة محوراً من المحاور التي كتب فيها خلال حياته التي قاربت القرن،ولا شك انه كتب كثيراً في الفلسفة السياسية وتاثيراتها في التشكّل الفردي والاجتماعي، كما كتب في التعارض المتوقّع بين النزعة الفردانية – التي هي واحدة من أهم سمات النظم الليبرالية – وبين النزعة الاستحواذية للنظم السياسية والاجتماعية حتى في إطار الدولة الليبرالية، ثم هناك وجه آخر يتعالق مع هذه الاشكالية وينتمي إلى فضاء الفلسفة الأخلاقية: ذاك هو مرجعية الأخلاقيات من جهة، وضرورة إعادة تكييف نظرتنا إلى المفهومات الحاكمة في حياتنا ككائنات بشرية.

إن قراءتنا المتفحّصة للنص أدناه ستجعلنا نخرج بفكرتين أساسيتين وغايتين في الأهمية: واحدة في مجال الفلسفة السياسية، والأخرى في مجال الفلسفة الأخلاقية، وهاتان الفكرتان شكّلتا دافعاً قوياً لي للترجمة والتعليق على هذا النص الثري والقصير في الوقت ذاته:

• النظم السياسية والدينية والاجتماعية تميل على الدوام إلى فرض مهيمناتها حتى في ظل نظم الحكم الليبرالية، ولا بد دوماً من إعادة النظر في الضوابط التي تحدّ من هذه الهيمنة رغم أننا نعي أن هذه النظم تمتلك القدرة البالغة على المناورة وإستحداث أنماط جديدة من الهيمنة التي تستعصي على أية ضوابط أو إجراءات قانونية أو حتى أعراف مقبولة.

• لا ينبغي للأخلاقيات الفردية أن تؤسس على أية قواعد لاهوتية لأنها ستكون عرضة للملاعبة والتلوّن بحسب مقتضى الأحوال والاهواء، وأن الخبرة البشرية الغير الملوّثة تعلّمنا أن الاخلاقيات ينبغي أن تؤسس على قناعات فردية، أو كما كتبت أيريس مردوخ في ضرورة أن تتأسس نظم الأخلاقيات على قواعد ميتافيزيقية لكي تكون فعّالة ومؤثّرة في الحياة بدل الارتماء في أحضان مواضعات دينية أو فقهية متواترة ليس لها قوة الدافع الشخصي الأصيل. أذكر في هذه السياق أنني قرأت مرة للعالم الفلكي البريطاني (فريد هويل) في كتابه الموسوم (عشرة أوجه للكون) أنه كتب أن البريطانيين والإيرلنديين إذا ما أرادوا وضع حد للمأساة الإيرلندية – التي كانت قائمة وقتذاك – فينبغي لهم اولاً أن يضعوا كل رجال الدين البروتستانت والكاثوليك لسنوات محددة في الإحتجاز!!!، ومن بعدها سنرى بداية الحل للمعضلة الإيرلندية، ويمضي معلقاً على هذا فيقول: إن هؤلاء يعملون على تشويش الجمهور وإشاعة الأفكار الدوغمائية بينهم ودفعهم لنبذ الطرف الآخر وإقصائه بلا تدقيق ولمجرّد إرضاء غرورهم ومصالحهم المؤسسة على مواضعات لاهوتية.

المترجمة

يعرف عن راسل إنتقاده الصريح للتديّن التقليدي، ويعزى إنتقاده هذا جزئياً إلى توجّسه من المنظومة الأخلاقياتية القامعة التي ينطوي عليها كل شكل من أشكال التديّن التقليدي رغم أن البعض سيجادل حتماً أن الثقافة المسيحية التي إختبرها راسل في حياته لم تكن لتخلو من توجّهات أخلاقية، ولكننا نلمح حتماً الإحساس بالنقد الذي يضمره راسل للتديّن التقليدي عندما نتحسس الجانب الإشكالي الذي انطوت عليه حياة راسل الأخلاقية في نظر معاصريه.

دافع راسل بقوة وثبات عن الحرية الفردية في موضوعات: المنظومة الأخلاقية الشخصية، والقناعات العقلية، والمعتقدات الدينية، ولم يكن يرى التهديد الأوحد لهذه الموضوعات قادماً من جهة الأخلاق الفكتورية وتراثها الممتد في القرن العشرين، بل ان راسل رأى في البيروقراطية المعاصرة خطراً أشد وأكثر تهديداً، ويكتب راسل في سلسلة مقالات بعنوان «السلطة والفرد Authority and the Individual» نشرها عام ١٩٤٩ «في يومنا هذا ثمة ميل متعاظم نحو تعظيم السلطة، وإن إهتماماً ضئيلاً بات يوجّه للمبادرة الفردية. إن الافراد الممسكين بزمام المؤسسات الضخمة صاروا يمتلكون نظرة موغلة في التجريد وتناسوا تماماً ما الذي يعنيه كوننا كائنات بشرية حقيقية وكلّ ما يشغلهم بات ينحصر في مسألة واحدة: أن يجعلوا الافراد يتواءمون مع النظم الحالكمة بدلاً من ان يجعلوا تلك النظم تتواءم هي مع متطلبات الافراد». إن كل فرد يعمل في واحدة من هذه المؤسسات التي وصفها راسل بكونها «ضخمة» – الجامعة مثلاً – يعلم تماماً ما الذي يرمي إليه الفيلسوف البريطاني من وراء حديثه، غير أن نظرتنا ستكون غارقة في التبسيط المخل لو ألقينا اللوم كلّه على عاتق هؤلاء الممسكين بزمام هذه المؤسسات سواء كانوا رجالاً أو نساءً كما لو أنهم كانوا هم من يخلّقون

أو يوجّهون هذه النظم وليسوا بذاتهم جزءً من بنيتها، وهذا بالضبط ما يساهم في تعزيز نظرة راسل التي ترى أن «آليات الحضارة المعاصرة تنتج نوعاً من فقدان التلقائية الجميلة لدى الكائنات البشرية».

يشير راسل فيما يختص بالمنظومة الأخلاقية الشخصية إلى مسألة مثيرة نلمح فيها ان الواجب الأخلاقي قد يدفعنا احياناً إلى الإتيان بافعال قد ينظر لها على أنها لا أخلاقياتية في منظور المفردات الاجتماعية المتداولة، ويمضي راسل إلى مديات أبعد لبيان مقاصده في هذا الصدد فيتناول المفهومين الإجتماعيين عن «الله» و«الضمير» ويشدّد على انهما لا ينبغي أن يتاسّسا على أية قناعة لاهوتية، فيكتب قائلاً: «إن من الخطر الفادح أن نسمح للسياسة أو أي شكل من أشكال الإلتزام الاجتماعي أن تهيمن كلية على تشكيل ما يرقى أن يكون» إمتيازاً «شخصياً لكل فرد». إن ما يقترحه راسل من وراء هذا هو أن فكرة حيازة (ضمير) شخصي والإصغاء إلى ما يمليه تدفع بالفرد إلى التحرر من الضغوطات الاجتماعية المترتّبة على المحددات الأخلاقية التقليدية وكانه كان يقتفي صدى كلمات كيركيكارد الذي دعا بوضوح حاسم إلى إعلاء شأن الضمير الفردي وجعله في موقع أسمى من محض تأدية الفرائض التقليدية التي قد تستخدم في شرعنة أفعال العنف الإرهابي أو السلوكيات المضللة.

عن أشكال الحب الستة:

حديث في معاني الحب وفلسفته

قلّما إعتادت صحافتنا الثقافية على مقاربة موضوعات تحتفي بتفاصيل حياة الكائن البشري، فقد صار التقليد أن نمايز بين الأفكار وبين الكائن البشري الخالق لهذه الأفكار، ونسينا في خضمّ هذا التمايز أنّ الإنسان - في واحد من أهم توصيفاته الأنثروبولوجية - هو صانع أفكار في المقام الأول وان الأفكار غالباً ما تنبثق من مكابدات حياته اليومية وليست محض مفاهيم فوقية أو أكاديمية مغلقة، ولعل موضوعة (الحب) هي أكثر الموضوعات أهمية في إشباع حياة الكائن البشري والإرتقاء بها إلى مستويات اكثر رقياً ورفعةً، وربما كان لمناسبة (الفالنتاين) التي غادرناها قبل بضعة أيام الفضل الأكبر في دفعي إلى ترجمة الموضوع الأتي عن أشكال الحب الستة، ويعود السبب الأخر في إختياري لهذه الترجمة إلى أن تأريخنا وحاضرنا معاً قلما إحتفيا بالحب على عكس ما فعلا ويفعلان مع الكراهية وتوأمها السيامي: الموت.

الموضوع الأتي هو ترجمة لأغلب مقدّمة الكتاب المعنون (معاني الحب: مقدّمة في فلسفة الحب **The Meanings of Love: An Introduction to the Philosophy of Love**) للبروفسور (روبرت

إي. واكونير Robert E. Wagoner) ونشرته دار نشر برايغر Praeger عام ١٩٩٧.

المترجمة

صنعنا من الحب فوضى مطبقة

منذ أن جعلنا منه الهدف الأعلى

• دي. إج. لورنس

كم هو فوضوي ومشوّش موضوع الحب!!! إذ نراه في كل مكان يحتفى به على أساس أنه «التجربة الأكثر أهمية في الحياة الإنسانية»،أتساءل هل يوجد ثمة من يجادل بالضد من الحب؟ وسواء منحنا الحب متعة عظمى أم تسبّب لنا بمعاناة رهيبة فإن القليل وحسب هم الذين ينكرون أن الحب هو من يمنح الحياة معنى وهدفاً جديرين بالاحترام، وإن غياب الحب يحيل الحياة صحراء موحشة. ثمة الكثير من الشكوك السائدة عن الإرباكات والتناقضات التي يحتويها مفهوم الحب، وغالباً ما نتساءل: كيف يمكن لهذه الخصلة الإنسانية العظيمة ان تكون لها نتائج غير مرغوب فيها وعصية على الفهم البشري؟ وإذا كان «الحب هو كل ما تحتاجه «كما تخبرنا كلمات أغنية فرق البيتلز فلماذا يبدو أحياناً أن الحب ينساب في مسارات خاطئة تقود إلى ألام ومعاناة مؤذية؟ كيف يمكن لشئ مثل الحب يبدو في غاية الوضوح أن يتسبّب في ألام وتناقضات على قدر عظيم من الإيذاء؟؟ يبدو أن السبب يكمن في أننا لا نفهم الحب على قدر واف من الكفاية، وهذه محاولة في

Telegram: Somrlibrary

فهم أشكال الحب وربما كانت مناظرة لمحاولة (وليم جيمس) في مؤلفه المهم (أشكال التجربة الدينية):

• **الشكل الأول: الحب الإيروتيكي**

إن واحداً من أقدم الأفكار الخاصة بالحب في التقاليد الغربية هو الحب الإيروتيكي المؤسس على المفهوم الافلاطوني وهو في ذات الوقت الشكل الأول من الحب الذي عرّف الحب بطريقة واضحة لا لبس فيها وباستخدام مفاهيم تدفع بإتجاه تحقيق المصلحة الذاتية المتدفقة. يتأسس المفهوم الافلاطوني للحب على فكرة ان الحب الإيروتيكي ليس ببساطة متماثلاً مع الرغبة الجنسية ولكنه يدفع هذه الرغبة بعيداً في مسعى دائب بإتجاه الكمال، وتوصف الرؤية الافلاطونية هذه للحب في العادة «الرؤية الكلاسيكية» ولا يعود السبب وراء هذا التوصيف إلى هوس المؤرخين في جعل الرؤية الافلاطونية تمتلك العلوية على ما سواها من الأفكار بقدر ما أرادوا لها ان تكون بمثابة مرجعية فكرية لسواها من الأفكار عن الحب، وعلى الرغم من ان كثيراً من النقاشات قد طالت المفهوم الافلاطوني عن الحب ولكن ما من احد إمتلك الجرأة في الحديث عن الحب من غير ان يتعامل مع الرؤية الافلاطونية عنه.

• **الشكل الثاني: الحب المسيحي**

الفكرة الثانية عن الحب تقع على الجهة المقابلة للحب الإيروتيكي الداعم للمصلحة الذاتية: إنها المفهوم المسيحي عن الحب بإعتباره «إنكار الذات الخالص»، ويتّفق كل من الكتّاب الافلاطونيين والمسيحيين أن الحب في غاية الأهمية لصيرورة الطبيعة البشرية السوية ولكنهم يختلفون بصورة حاسمة في المعنى الكامن وراء هذه الأهمية، فبالنسبة لأفلاطون نحن نحب في العادة ما لا سبيل لنا لإمتلاكه:

الجمال، الحقيقة، الخيرية goodness وإن معنى الحياة يتحدّد بسعينا الدؤوب لتحقيق رغبتنا في إمتلاك هذه الصفات، في حين ان المفهوم المسيحي يقوم على أن نحب ما نمتلكه فعلاً وهذه هي بعض مظاهر «الحرية التي منحها لنا الله» بحسب المقاربة اللاهوتية المسيحية، وأن معنى الحياة يتحدّد بمنح تلك الحرية إلى اخرين ممّن لا يمتلكونها، وقد وجد الكثيرون على مرّ القرون ان الفكرة المسيحية عن الحب أكثر جاذبية من مثيلتها الأفلاطونية لأنها ترى أن الشخصية البشرية يمكن فهمها بطريقة أفضل لا من خلال ما نحوز من الاخرين بل بقدر ما نمنح للأخرين.

- **الشكل الثالث: الحب الرومانتيكي**

هذا الشكل من الحب هو الشائع في المخيال الجماهيري وهو المقصود بمفهوم الحب حيثما ورد في أحاديث العامّة على الاغلب، ورغم أن هذا يعدّ شاذاً إذا ما علمنا أن جذور الحب الرومانتيكي هي أرستقراطية الطابع فقد كانت شائعة بين لوردات وسيدات العصور الوسطى ولكنها تسلّلت عبر الأغاني والسفر إلى مختلف الطبقات الاجتماعية وساهمت في تشكيل صورة الحب السائدة حتى يومنا هذا، ولكن لماذا سادت النظرة الرومانتيكية للحب على غيرها من النظرات؟ يكمن الجواب بكل بساطة في أن هذه النظرة قد استحالت ديناً له سحره الأسر وجاذبيته الطاغية معاً فهي في واقع الحال تركيب فريد من الحب الإيروتيكي والحب المسيحي، فعندما يراجع المرء على سبيل المثال قصة (تريستان وايزولده) يرى كيف يمتزج التكريس المطلق للنفس مع الحيازة الإيروتيكية الكاملة بما يقود إلى إستحالة جديدة للمحبين. المحبون الرومانتيكيون يرى كل واحد منهم صورته فيمن يحب، ولكن هذا الحب لا يخلو من نتائج مدمرة في أغلب الأحيان.

• **الشكل الرابع: الحب الأخلاقي أو الحقيقي**

هذا الحب – على خلاف الحب الرومانتيكي – لا يهمل النتائج المترتبة على الانسياق المتوهج مع الحب بفعل النشوة الجامحة بل يزيد عليها بكونه ينقاد إلى مبدأ ذاتي يتمحور على الاستقرارية والإستقامة الاخلاقيتين، ويمكن هنا للمرء أن يجادل أن أي نوع من الحب يمكن ان يكون حقيقياً – الحقيقي هنا هو المتناغم مع الشكل الذي يمثّله – وهذا صحيح تماماً، ولكن كون الحب حقيقياً هنا هو صفته المميزة عن أشكال الحب الأخرى من جهة كونه يشدّد تشديداً عظيماً على مبدأي الإخلاص والنزاهة، وقد كتب إثنان من أكابر الفلاسفة في هذا النوع من الحب: عمانوئيل كانت، وسرين كيركيجارد، إذ ناقشا مطوّلاً الإشكالية الفلسفية المترتبة على كيفية أن تجد ذات مستقلة وحاكمة لذاتها ذاتها في شخص أخر وان لا تطيق عنه إبتعاداً (يشير المؤلف هنا إلى الموضوعة الفلسفية الخاصة بالحتمية والإرادة الحرةDeterminism and Free Will التي شغلت ولا تزال تشغل حيزاً كبيراً في البحث الفلسفي، المترجمة).

• **الشكل الخامس: الحب بإعتباره شكلاً من أشكال السلطة**

يختص هذا الشكل من الحب بفهم الأليات الخاصة بمقاربة موضوعة «أن أجد نفسي في الاخر»، أو بكلمات اكثر بساطة: إن الاخر يمتلك سلطة من نوع ما تجعلني أحتاجه ويترتّب على هذا الامر أنني ما لم أفهم الاخر فلن أفهم نفسي وهذا هو ذاته ما سيقودني إلى التأرجح بين الرغبة والخوف: الرغبة في ان أحوز اعتراف الاخر وحبّه لي والخوف في الوقت ذاته من أن ينسحب من حياتي في أي وقت. يبدو لنا الحب أحياناً – حسب هذا الشكل من الحب – شكلاً من أشكال الكفاح

اليائس ولكن ليس بالمعنى الذي كتب عنه (توماس هوبز) الذي تحدّث عن «حرب كل إنسان ضد كل إنسان أخر» لأن حيواتنا آنذاك ستكون على شفا هاوية مهلكة، ولكن المؤكّد ان التحليل العميق الذي ساهم به (جان بول سارتر) في توصيف الطبيعة الإشكالية التي تسم كل علاقة بين المحبين هو الأكثر أصالة عمّا سواه حيث أشار بوضوح إلى الشعور الطاغي بعدم الأمان الذي يسود هذه العلاقة وقد أبان سارتر بكل وضوح وبتحديد حاسم ما الذي يمكن أن يحدث عندما لا يكون بمقدور المرء أن يمتلك الحرية في فهم نفسه إلّا من خلال فهم حرية إمرء اخر.

- **الشكل السادس: الحب المتبادل**

هذا هو الحب الذي تتضمّنه المفارقة القائمة على فكرة «أن يجد أمرء ما ذاته في الاخر»، أو لنقل هو الإنزياح في إتجاه خلق التوازن بين الانا والأخر، وقد نشأت هذه الفكرة مع أرسطو الذي كان تلميذاً لأفلاطون ثم إستحال ندّاً فلسفياً له وربما جاز لنا ان نقول ان هذا الشكل من الحب هو الإستجابة المتوقعة والمقبولة لحالة الصراع اليائس بين الرغبة والخوف وهي الحالة التي تركنا سارتر معها، والسؤال هنا هو: أ لا يمكن لنا ونحن نجوز بين منعطفات الرغبة والخوف أن نحقّق شكلاً ممكناً من الحب المتبادل الأصيل مع من نحب؟

البحث عن حجر الفلاسفة:

حكاية كولن ويلسون مع رواية الخيال العلميّ

ختم برناردشو مقدّمته لعمله المعنون (العودة إلى ميتوشالح Back to Methuselah) بأمله في أنّ «مائة – وأكثر – من الحكايات الرمزيّة الأكثر أناقة ورصانة من حكايته والّتي ستكتبُها أياد شابّة ستكونُ خليقة بجعل حكايته تقبعُ وراءها بعيداً، في الخلف»، وأظنُّ فكرة أن ينغمر المرءُ بجدّيّة في محض محاولة جعلِ برناردشو يقبعُ بعيداً خلفه قد أرعبت منافسيه كثيراً، وربّما كان الأدقُّ هو القول بأنّ الكتّاب الشباب هم ببساطة غير مولعين بكتابة حكايات يكتبُ لها البقاء طويلاً – مثلما فعل برناردشو – فضلاً عن أيّة أنواع أخرى من الحكايات. إنّ كثيراً من الكتّاب المعاصرين لي يبدون متلبّسين بشعورٍ قويّ يقومُ على أساس فكرةٍ ترى أنّ فعاليّة التفكير وفعاليّة كتابة الرواية هما في الأساس فعاليتان غير متناغمتين ولايمكنُ لهما أن يتعايشا سويّة، وأنّ كون المرء مولعاً بالأفكار إنّما ينمُّ عن نقص طبيعيّ في ملكاته الإبداعيّة، ولمّا كان النقّادُ يميلون طبيعيّاً إلى تعزيزِ هذه الفكرة – ربّما مدفوعين بنوع من الآليّة الدفاعيّة بما يعزّزُ موقعهم في قطاع السوق التجاريّة – فقد إنتهى الامرُ إلى دفع تلك الفكرة لترتقي إلى مصاف القانون السائد في الأدب المعاصر.

ليس ثمّة من يكنُّ إحتراماً عميقاً للنقّاد بأكثر ممّا أفعلُ أنا، وليس ثمّة من يكافحُ بضراوة وثبات مثلي لكي يبدو عضواً مجتهداً في المؤسّسة الأدبيّة القائمة، ولكنّني أعشقُ الأفكار، ويبدو أنّ عشقي هذا هو ما يمنحني منظوراً مغايراً للسائد فيما يخصّ الأدب الحديث: فأنا أحسبُ أنّ إج. جي. ويلز H. G. Wells هو على الأرجح أعظم روائيٍّ في القرن العشرين بكامله، وأنّ أكثر رواياته إمتاعاً – برغم أنّها قد لاتكونُ أفضل رواياته بالضرورة – هي تلك الروايات التي كتبها في سنوات حياته الأخيرة، ولا يمكنني في هذا المقام أن أكون موضوعيّاً متى ما إختصّ الأمرُ بالكاتب برناردشو: فهو يبدو لي ببساطة الكاتب الاوربيّ الأعظم منذ دانتي، ومن جهة أخرى أرى نفسي مفتقداً بالكامل للتعاطف الواجب مع المشكلات العاطفيّة والشخصيّة التي يبدو أنّها تمثّلُ الموضوع الأهمّ لأيّة رواية أو مسرحيّة معاصرة، وسبق للسيّد أوزبورن (يقصد الكاتب جون أوزبورن John Osborne المؤسّس لجماعة الشباب الغاضب، المترجمة) أن قال مرّة بأنّ غرضه من أعماله هو أن «يجعل الناس يشعرون»، وأظنّ أنّ الناس باتوا يعانون تخمة في الشعور إلى الحدّ الذي صرتُ فيه راغباً في جعل الناس يتوقفون قليلاً عن إستخدام مشاعرهم فحسب ويشرعون في التفكير عوضا عن الإكتفاء بالشعور، وربما كان لحسن حظّي أنّي لا أرى في نفسي كاتباً أصيلاً أو مبدعاً طبقاً للمعايير السائدة لذا فإنّ في مقدوري إنكار تلك المعايير الحاكمة للإبداع المعاصر، وثمّة عاملٌ آخر أراه أفضل من كلّ تلك القواعد: فمنذ أن كتب شو عمله (العودة إلى ميتوشالح) صارت رواية الخيال العلميّ نوعاً أدبيّاً مؤسّساً على قاعدة راسخة وبات ينالُ ما يستحقُّ من التقدير الواجب، وحصل في السنوات الأخيرة أن جرّبتُ – وبطريقة لا تخلو من العثرات – كتابة عددٍ من روايات الخيال العلميّ.

أرى لزاماً عليّ الآن أن أوضّح كيف حصل أمرُ كتابتي لروايات الخيال العلميّ: ففي عام ١٩٦١ كتبتُ كتاباً بعنوان (أن نقوى على الحلم The Strength to Dream) وهو أساساً دراسةٌ عن الخيال الإبداعيّ وبخاصّة لدى كُتّاب الفانتازيا وقصص الرعب، وكان الجزء الأكـبرُ من ذلك الكتاب مخصّصاً لأعمال الكاتب إج. بي. لوفكرافت(١٧) H. P. Lovecraft وهو الكاتب الذي عرف بكونه ذلك الناسك المنعزل في بروفدنس بمنطقة رود آيلاند الأمريكيّة والذي مات بفعل نقص التغذية وسرطان الأمعاء عام ١٩٣٧، وقد أشرتُ في عملي هذا بكلّ وضوح أن لوفكرافت – وبرغم إمتلاكه لطاقة تخييليّة

١٧- هوارد فيليبس لافكرافت Howard Phillips Lovecraft: كاتب وروائي أميركي اشتهر بكتابة قصص الرعب والخيال العلمي. ولد في مدينة بروفيدنس، رود آيلاند في ٢٠ آب ١٨٩٠ وعاش معظم فترات حياته فيها، وبسبب مرضه المتواصل لم يكمل لافكرافت تعليمه واضطر إلى ترك المدرسة ولكنه استطاع كسب المعرفة والعلوم من خلال القراءة الذاتية في المنزل، وكانت معرفته بالتاريخ (بالذات تأريخ نيو إنغلاند) والجغرافيا والأساطير ساعدته كثيرا في عمله اللاحق عندما كتب رواياته المنشورة.

كتب العديد من المقالات والقصص القصيرة وإنصبّ تركيزه على كتابة قصص الرعب. بدأ بنشر قصصه في عام ١٩٢٣ عن طريق مجلة قصص غرائبيّة، وعلى الرغم من أن نتاجه صغير نسبياً (٣ روايات و٦٠ قصة قصيرة) فإن كتابات لافكرافت قد ألهمت وأثرت في العديد من الكتاب الأميركيين والعالميين. توفي بعد معاناة من مرض السرطان في مسقط رأسه في ١٥ آذار ١٩٣٧ عن عمر يناهز ٤٧ عاما بعد أقلّ من سنة عقب موت صديقه الحميم روبرت هوارد منتحراً.

من أعماله المعروفة والتي عُدّت أفضل نتاجه: الظلّ العابر للزمن The Shadow Out of Time، وعند جبال الجنون At the Mountains of Madness.

قائمة الأجواء يمكن مضاهاتها بطاقة خيال بو Poe – فإنّه يظلُّ كاتباً شنيعاً كتب معظم أعماله للمجلات التي تعنى بنشر الحكايات الغريبة، وأنّ أعماله يمكن أن تغدو ممتعة متى ما تمّ تصنيفها على أساس كونها تأريخاً لحالات محدّدة عوضاً عن كونها أدباً ذا أصالة، وحصل بعد نشر كتابي أن وقعت نسخةٌ منه بيديّ أوغست ديرلث August Derleth: الناشر وصديق لوفكرافت القديم، وكتب إليّ حينها ديرلث معاتباً ومعترضاً على آرائي بشأن لوفكرافت التي رآها قاسية للغاية، وسألني لِمَ لا أحاولُ كتابة رواية «لوفكرافتيّة» إذا كنتُ أرى نفسي حقّاً كاتباً خَليقاً بكتابة روايةٍ جيّدة الصّنعة، وكان جوابي لسؤال ديرلث أنّني نمطٌ من الكتّاب الذين لا يكتبون أبداً طلباً للمتعة الخالصة الكامنة في فعل الكتابة بل أفعلُ مثلما يفعلُ الرياضيّاتيُّ mathematician عندما يستخدمُ الورقة التي أمامهُ في إجراء حساباته لأنّني أكون حينها قادراً على التفكير بطريقة أفضل. إنّ روايات لوفكرافت لا تتناولُ الأفكار بل تتمحورُ على المشاعر وحسب: مشاعر العنف والرفض الكامل الّتي تَسِمُ حضارتنا المعاصرة، وهو الأمرُ الّذي لا أتشاركهُ مع لوفكرافت وربّما كان السبب وراء ذلك عائداً إلى مزاجي الميّال للتفاؤل والإنشراح، وحصل بعد سنتين من مكاتبتي ديرلث أن إستخلصتُ مقايسةً من كتابي (مقدّمة إلى الوجوديّة الجديدة Introduction to the New Existentialism) صارت بذرة لرواية خيالٍ علميّ تقومُ على حكاية رمزيّة تستخدم مايشبه فكرة «الخطيئة الأصليّة» الشّائعة: العجز الغريب والمتأصّل لدى الإنسان في إستخلاص أفضل ما يكمنُ في وعيه، وقد كتبْتُ الرواية تبعاً للتقاليد اللوفكرافتيّة ونشرت لاحقاً بعنوان (طفيليّات العقل The Mind Parasites) ونشرها ناشر أعمال لوفكرافت ذاته «أوغست ديرلث» ولقيت إستقبالاً حسناً من قبل النقّاد الإنكليز –

على غير العادة المتوقّعة -، وعندما تملّكني الشغفُ قبل سنتين بموضوعة الفسلجة الدماغيّة كناتج عرضيّ لإنهماكي في كتابة رواية عن الحرمان الحسّي (يشير الكاتب هنا إلى روايته الغرفة السوداء The Black Room المنشورة عام ١٩٧١، المترجمة) كان طبيعيّاً للغاية أن أستخدمَ الأفكار السابقة في رواية مكتوبة على النمط اللافكرافتيّ، وإلى جانب هذه الأفكار فإنّ قراءة كتاب ويلز (آلة الزمن) وأنا لمّا أتجاوز الحادية عشرة بعدُ جعلتني أحلمُ أحلام يقظةٍ لم تبارحني منذ طفولتي بكتابة رواية تتناولُ موضوعة «الإنتقال عبر الزمن Time Travel» إذ لطالما كانتْ هذه الموضوعة فكرة فاتنة على الدوام وإن بدت غير منقادة لقوانين العقل، وحتّى في تلك الأحيان النادرة التي يوظّفُ فيها صديقي الكاتب فان فوغت Van Vogt - كاتب رواية الخيال العلمي الذي أهواهُ كثيراً - فكرة الإنتقال عبر الزمن فإنّه يستخدمها بطريقة تبدو معها وكأنّها مزحة!!. إنّ مسألة جعل موضوعة الإنتقال عبر الزمن تبدو معقولةَ في ثنايا النصّ الإبداعيّ تظلّ على الدوام مسألة باعثة على تحدّ خطير ليس من السهل مواجهته، كما أنّ مسألة كتابة نصّ يعدُّ خلطة تجمعُ بين أفكار شو، ولوفكرافت، وويلز يمكنُ لها أن تصيب أيّ كاتب بالدوار حتماً ولكنّها بالضبط واحدةٌ من الأمور التي تملؤني ببهجة عظيمة متى ما تعاملتُ معها.

سياتل - كورنوال

تشرين ثان ١٩٦٨

قراءة إستكشافية
لكتاب أفلاطون في عصر غوغل:

الأسباب الكامنة وراء عدم موت الفلسفة

أقدّم في الفقرات التالية عرضاً ممتازاً لكتاب الفيلسوفة - الروائية ريبيكا غولدشتاين المعنون (أفلاطون في عصر غوغل: الأسباب الكامنة وراء عدم موت الفلسفة)، وقد نشرَ العرض البروفسور كولين ماكغن **Colin McGinn** بصحيفة (وول ستريت جورنال) في عددها الصادر بتأريخ ٧ آذار ٢٠١٤، ونلمح في هذا العرض مقاربة معاصرة للمفاهيم الأفلاطونية تتناغم مع معضلات حياتنا الحديثة، ومن الواجب التنويه أن البروفسور ماكغن هو ذاته فيلسوف بريطاني درّس الفلسفة في جامعات مرموقة عدّة مثل: أكسفورد، روتغرز، ميامي، وقد ألّف مايزيد على الخمسة والعشرين كتاباً في مختلف الموضوعات الفلسفية، وأشيرُ بخاصة إلى كتابه الأقرب للسيرة الذاتية والمعنون (صناعة فيلسوف: رحلتي مع فلسفة القرن العشرين) المنشور عام ٢٠٠٢. أودّ الإشارة ان القسم الأول من هذا الكتاب والخاص بالحوارات يضمّ حوارين للفيلسوفة الروائية غولدشتاين وقد تطرّقت في الحوارين إلى كتابها أعلاه.

المترجمة

كتبت ريبيكا غولدشتاين كتاباً مناسباً في توقيت نشره وتناوله لأحوال عصرنا هذا من خلال إصطحابنا في جولة نطوف فيها بأرجاء عصر قديم: عصر الإغريق القدماء. تبتغي غولدشتاين من وراء رحلتها هذه أن تستكشف ماالذي يمكن أن تعلّمنا إياه أعمال أفلاطون بشأن الحياة التي تستحق أن تُعاش، والسياسة، وتنشئة الأطفال، والحب والحنين، والمعرفة والواقع، والدماغ والعقل، والخيريّة Goodness والجمال، وقد توفّقت السيدة غولدشتاين أيما توفيق في كتابها هذا الذي أراه ملهماً في إستبصاراته ومهمّاً ومتوهّجاً بالذكاء والألمعية. يُعاد بعث أفلاطون في هذا العمل إلى الحياة بطريقة طافحة بالسحر والدهشة، وكتلويحة تحية واجبة له تمضي السيدة غولدشتاين في الدفاع عن الفلسفة والوقوف بوجه ماندعوهم «الساخرين» من الفلسفة – هؤلاء الذين يدّعون في حومة تهوّرهم العجول وغير المتبصر أن الفلسفة لاتنطوي على أية مادة فكرية معتبرة وليس لها من مستقبلٍ مرتجى في خضم سيادة النزعة العلمية المتطرفة.

يضمّ كتاب (أفلاطون في عصر غوغل) فصولاً عدة تحوي مناقشات منظمة تنظيماً مرموقاً ومشفوعة بمواقف تخييلية لأفلاطون وهو يجول في مواقع مختلفة: نرى أفلاطون مثلاً في أبنية الإدارة الرئيسية لشركة غوغل وهو يروّج لأحد كتبه، ونراه أيضاً في جلسة نقاشية معقودة في الجادّة المسمّاة (92nd Street Y) بمدينة مانهاتن النيويوركية، ونراه مرة أخرى يعمل مستشاراً لأحد كتّاب الأعمدة الصحفية الخبراء، ثم نراه لاحقاً في جلسة حوارية منقولة عبر أخبار الكيبل، وفي موضع آخر نراه يُجري فحصاً دماغياً في أحد مختبرات العلوم العصبية، ولاتتردّد السيدة غولدشتاين في توظيف مهاراتها الروائية بما يمنح موضوع الكتاب تأثيراً متعاظماً من خلال تضمين المفاهيم المجرّدة في السرديات

الحديثة الصارمة التي يضمّها الكتاب. في إحدى محطات الكيبل الإخبارية نرى أفلاطون وهو يُشوى شيّاً على يد أحد المُحاورين الذي لايعرف الخوف طريقاً إلى قلبه وهو يلتقي ضيفه الإغريقي المميّز فيروح يخاطبه: «حسناً، أخبرَني الزملاء أنك شيئ مهم في الفلسفة، سيد أفلاطون. سأخبرك وعلى نحو هجومي مباشر – على إعتباري واحداً من أولئك الشباب الهجوميين الذين لايفتعلون الكياسة والتحضر – أنني لاأحمل أي تقدير تجاه الفلاسفة»، فيجيبه أفلاطون ببرودة طاغية: «الكثيرون يشاركونك الأمر ذاته. إن عبارتك هذه تحتمل طيفاً واسعاً من ردّات الفعل – بدءً بالتقدير والدهشة وإنتهاء بالإنتقاد الصارخ. يرى بعض الناس في الفلاسفة أفراداً غير ذي أهمية في حين يراهم آخرون مستحقين لنيل كل مايوجد في العالم!!، ومن جانبهم فإن الفلاسفة يبدون أحياناً رجال دولة ويبدون متصوّفة زاهدين في أحيان أخرى، وقد يشعر المرء أزاءهم أحياناً وكأنه يجالس جوقة من المعتوهين!».

بالطبع يفوز أفلاطون في كل حجة من حججه على الرغم من أنّ مُحاوريه يفشلون في رؤية نجاحه ذاك: على سبيل المثال في أحد فصول الكتاب المصمّمة جيداً لتناول طروحات العلوم العصبية المعاصرة يحصل أن يتطوع أفلاطون ليكون شخصاً تُجرى عليه تجربة في التصوير الشعاعي المقطعي لدماغه، ويمضي حينها الدكتور (شوكيت) في التعامل مع أفلاطون والفلسفة بسخرية يخالطها المزاح وهو يرمي من كل هذا إلى عرض نكرانه المطلق لكل مايتفوّه به أفلاطون، لكن أفلاطون من جانبه لم يلقَ عنتاً في تفنيد أفكار شوكيت الإختزالية المفرطة والتي جوهرها هو أنْ ليس ثمة من أشخاص أو نوايا أو معتقدات أو أية صلات سايكولوجية ماخلا وصلات عصبية محفّزة آلياً (في الدماغ البشري). إن المختص بالعلوم العصبية خلط بطريقة مربكة بين الآليات

الفيزيائية التي تجعل الظواهر العقلية ممكنة وبين الظواهر العقلية ذاتها!!، وبقدر مايتعلق الأمر بي فأنا أوصي بهذا الفصل على وجه التحدد ليقرأه كل هؤلاء المتعصّبين ضيقي الأفق الذين يرون أننا نقف على عتبة إزاحة الفلسفة وإحلال العلوم الدماغية محلها.

قد يبدو إعتداد السيدة غولدشتاين بنفسها مبالغاً فيه قليلاً، ولكن مداخلات أفلاطون كانت غاية في الفائدة إلى جانب أنها أدخلت سقراط طرفاً في تلك المداخلات وجعلته يقف موقف الخصومة مع الأثينيين (سكّان أثينا حوالي القرن الخامس). فعلت السيدة غولدشتاين شيئاً سليماً عندما جعلت الكتاب يتناول موضوعات لها من الشمول ومسؤولية التناول بقدر ماتحتويه المحاورات الأفلاطونية الأصلية بشأن: الحكومة العادلة، تعليم الأطفال، القسر والإقناع، القيم الكونية الكلية، معنى الحياة.

يجادل أفلاطون بشأن أهمية الخبراء الأخلاقيين ويقف بالضد من فكرة (مراكمة المصادر الجمعية) – الفكرة التي تتأسس على الإستجابات المتراكمة للحشود الكبيرة، ويصرّح أفلاطون أن تلك الفكرة لايمكن أن تكون وسيلة جيدة لبلوغ خيارات أخلاقية ملزمة يعتّدُّ بها، ويدافع في مقابل ذلك عن تدريب المحاكمة الأخلاقية الصارمة لدى أقلية نخبوية فحسب. تعقد السيدة غولدشتاين مقارنة بين الأخصائي في علم تقويم الاسنان والمختص في الأخلاقيات: لاأحد سيلجأ إلى إختيار أخصائي تقويم أسنان لم ينل تدريباً كافياً في ميدان إختصاصه، ويجادل أفلاطون (وتوافقه السيدة غولدشتاين) أننا ينبغي أن نفسح المجال لفكرة التدريب المهني في ميدان الأخلاقيات بغية إعداد هؤلاء الذين نتوسّم فيهم القدرة والكفاءة لتقويم أسناننا الأخلاقياتية «المُعوجّة» متى وجدت.

بالنسبة إلى أفلاطون فإن تعليم الأطفال ينبغي أن يتأسس على الإحساس بالجمال المتأصل في كل كائن إنساني، وتبعاً لهذا فإن جمال الرياضيات أمر أساسي للغاية في أي تعليم رياضياتي لائق. يبتغي التعليم في مراقيه العليا – كما يرى أفلاطون – تحرير الكائن الإنساني من ربقة الوهم والتمركز الذاتي الطاغي، وينبغي أن يساعدنا التعليم على رؤية الواقع مجرّداً من كل منظوراتنا الشخصية التي نحاول خلعها قسراً على الواقع، ومن البديهي أن رؤية أفلاطون هذه لاتتناغم كثيراً مع المنظورات البراغماتية (العملية) للتعليم والتي تؤكد على محض المهارات والخبرات التقنية.

يحتل التمييز بين الإقناع والتأثير القسري موقعاً حيوياً في نظرة أفلاطون: ينطوي الإقناع على مفهوم أنّ «العقل» هو ماتمّ إقناعه في حين أن التأثير القسري ينطوي على ضغوطات وإنحيازات سايكولوجية ينبغي النوء باعبائها وهي ليست أكثر من إعلانات دعائية (بروباغاندا) واضحة في الإعلانات السياسية، والتبجّحات المعلنة على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، والتغريدات التويترية والتعليقات الفيسبوكية الصاخبة، إلخ، وتمضي السيدة غولدشتاين في التعامل مع الموضوعات العملية فائقة الأهمية في يومنا هذا مثلما كانت مهمة أيام افلاطون، ولشدّما يعجب المرء بعد تدقيقه لتلك الموضوعات بالمستوى الرفيع من المحاكمة المعقلنة التي تمّ تدريبها بطريقة منهجية صبورة ومنّظمة بدل الإكتفاء بردّات الفعل العابرة أزاء بيانات التصويت والإستبيانات العامة.

تركز السيدة غولدشتاين على روح الثقافة غير الإعتيادية التي سادت أثينا القديمة، وقد أسهبت أيّما إسهاب في وصف الكيفية التي تحدى بها سقراط المفاهيم الأثينية بشأن «ماالذي يجعل الحياة مستحقة

للعيش»، وقد ميّز سقراط بحدة صارمة بين الفضيلة الأصيلة ومحض إمتلاك صيت حسن فحسب. لايكفي في هذا المقام الإكتفاء بإبداء آيات التبجيل والإحتفاء والإستذكار لشخوص الفلاسفة كما لو كانوا أبطالاً محاربين في اليونان القديمة: إنه لأمرٌ في غاية الأهمية أن نعيش حياة نحوز فيها مزايا محمودة، وهذا يعني (من بين أمور عدة) أن المزايا الطيبة والصيت الحسن يمكن مبدئياً أن يتعايشا معاً، وتأسيساً على هذا الفهم يمكن لشخصٍ ما أن يحيا حياة خيّرة إلى أبعد الحدود ولايلقى مع هذا أي إطراء بل قد يتعرّض حتى إلى اللعن والشتيمة.

إعتماداً على الفهم السقراطي الذي عرضه سقراط في إعتذاره ذائع الشهرة فإن نوعية الفرد الأخلاقية تقع في مرتبة أعلى من ال (بوليس Polis) التي ينتمي لها الفرد (بوليس: هي المدينة – الدولة في اليونان القديمة، وهي بمثابة الشكل المثالي لما يمكن أن تبلغه أية مدينة بالنسبة للأهداف الفلسفية المنوطة بتحقيقها، المترجمة). كان أمراً بالغ الصعوبة على الأثينيين أن يتقبلوا هذا التفريق بين الفضيلة والصيت بسبب ثقتهم العمياء في المدينة – الدولة المنضوين تحت جناحها، ويبدو أننا نحن ايضاً نشاطر الأثينيين حساسيتهم تجاه التفريق بين الشهرة والفضيلة.

تلخص السيدة غولدشتاين أيضاً الإستجابات الدينية والمؤنسنة (العلمانية) أزاء المعضلات الوجودية التي نشأت مع عصر العتلة Axial Age (حوالي ٥٠٠ قبل الميلاد) عندما بدأت الأسئلة الأساسية الخاصة بالحضارة الإنسانية تتبلور، وحيث راح الأفـراد يتساءلون بجدية «ماالذي يجعل الحياة الإنسانية مستحقة للإهتمام؟»، وقد إندفعت جماعة مُحددة (ممثّلة بالعبرانيين Hebrews) في الإيمان بفكرة متخيلة عن إله أوحد يعود إليه كل شأن الحياة الإنسانية في حين أن جماعة أخرى (هم الإغريق) أرادت أن يكون للحياة الإنسانية معنىً لصيق بها

هي ذاتها وليس بأي شيئ آخر بعيد عنها، وتلاحظ السيدة غولدشتاين أن هذا الخيار الأساسي والمهم لازال قائماً حتى اليوم، وتمضي في التساؤل: هل أن الديانات الإبراهيمية تمتلك نظرة صائبة بشأن ماهية الحياة الطيبة للكائنات الإنسانية أم أن الإغريق هم من حازوا تلك النظرة الصائبة؟

يوضح أفلاطون في (جمهوريته) الرأي القائل أن قيمة الحياة الإنسانية تنطوي على معرفة الواقع الموضوعي المتسربل بالإكتمال الرياضياتي والجمال الداخلي، وليست تلك الحياة وقفاً على إرادة كائن علويّ ذي سلطة فائقة فوق- طبيعية لاتفتأ تمارس سلطتها على شؤوننا الحياتية وموقفنا الأخلاقي. إن الحياة الأبدية الوحيدة المتاحة أمامنا – كما يرى أفلاطون – تتهيكل من خلال تمثّل الأشكال الأبدية الدائمة للحقيقة غير المشخصنة، ويرى أيضاً أن الأبدية ليست محض إستمرارية في العيش والتنفس إلى الأبد، وأن الفردوس الأفلاطوني ليس ذلك المكان البهي الذي نرتقي إليه بسلاسة بعد أن نموت بل هو المملكة الوجودية المتفوقة في مزاياها والتي تتخلل ارواحنا ونحن لمّا نزل أحياء، وربما يوصف أفلاطون بحسب التوصيفات السائدة اليوم بأنه «متصوّف علماني» طالما أن القيم الكونية التي بشّر بها تمتاز بكونها سامية مجاوزة للواقع وغير شخصية وتمثل أشياء تستحق التقديس ولكنْ بعيداً عن أيّ «وسيط» أو سلطة كهنوتية من أي نوع كان.

مثلما كانت محاكمة سقراط ومن ثم إعدامه الحادثة الهيكلية الأساسية في المحاورات الأفلاطونية، فهي لم تزل أساسية كذلك في كتاب السيدة غولدشتاين التي تكتب في موضع ما من الكتاب: «يمثل أفلاطون سقراطاً آخر من ناحية حفاظه دوماً علّى مسافة محددة له أزاء أية أزمة شخصية تطاله ويجد نفسه عالقاً وسط جحيمها. لن يدع

سقراط الأسف يشق سبيله إليه بعد تلك الجريمة المرتكبة بحقه عقب إدانته بالعقوبة القصوى: الموت، كما لن يجعل من تلك الحادثة حجر عثرة أمام سعيه وراء الموضوعات الفلسفية التي لطالما ملأت نفسه بهجة». أدين سقراط بالجريمة القصوى: اللاتقوى وإفساد الشباب، وهو الأمر الذي يعني جوهرياً مساءلته المخلصة لمبادئ الحياة الخيّرة - تلك المساءلة التي عُدّت تقويضاً للقيم الأثينية المنتفخة والمتعالية غروراً وخيلاء. عندما سؤل سقراط حول شكل العقاب الذي يراه مناسباً جزاءً لجريمته العظمى إقترح أن يتناول وجبات طعام مجانية في البريتانيوم Prytaneum (مبنى يمثل القاعة الكبرى في المدينة، المترجمة) تقديراً لخدماته الطويلة التي قدّمها لمدينته (كان سقراط قد بلغ السبعين آنذاك)، وقد أعتُبِر جوابه هذا صفاقة كبرى ختمت على مصيره بالموت المحتم بعد أن وُجِد مذنباً بالجريمة القصوى وظلّ هو من جانبه يرفض إبداء التوبة عمّا نسب إليه من جرائم. إن كلّ مافعله سقراط هو أنه ظل فيلسوفاً حقيقياً حتى النهاية كما ظل يتساءل ويتساءل رغم أن تساؤلاته تلك كان يتخللها أحياناً شيئ من مُرّ العتاب والشكوى. لم تُبدِ السلطات الحاكمة أي إهتمام بطرائق سقراط التعليمية غير التقليدية وتناست أنه هو من جلب للعالم حكمة أكبر بكثير ممّا فعله أي أحد قبله، وهكذا أرسِل سقراط للموت لإرتكابه جريمة النزاهة المخلصة والمفرطة، وقد إنتُزِعت حياته على يد سلطاتٍ مدنية لطالما تفاخرت بفضائلها التنويرية الديمقراطية.

ليس من قبيل المصادفة أن قضية سقراط صارت تدعى (حجّة يوثيفرو Euthyphro Argument) إستناداً لوقائع المحاكمة (يوثيفرو: عنوان واحدة من الحوارات المبكرة الواردة في المحاورات الأفلاطونية، والإسم في الأصل يعود لشخصية ذات سطوة دينية تجاهد في تعريف

التقوى والقداسة بحسب المفاهيم السائدة آنذاك، المترجمة). يخاطب يوثيفرو المتباهي المزهوّ بسلطته الدينية سقراط وبثقة مطلقة وحاسمة أنّ المقدّس ينبغي تعريفه بأنه «ماتحبّه الآلهة»، وهنا يشير سقراط بأن هذه المقايسة كفيلة بدفع الأمور إلى الوراء، وأنّ الآلهة تحب المقدس لكونه مقدّساً أصلاً وليس لكونها هي من تخلع عليه القداسة. إن هذه الحجة السقراطية تشتمل على الفكرة الكلية الأساسية للاهوت والتي يمكنها توفير أساسٍ للمنظومة الأخلاقية كما يمكنها أيضاً أن تفتح الطريق وتجعله ممّهداً أمام التفكير المؤنسن بشأن طبيعة الفضيلة، وهنا تؤشر السيدة غولدشتاين بأن تلك اللحظة في حياة سقراط كانت مفصلية وحاسمة في تأريخ الفلسفة الأخلاقية وفي تطور الحضارة الإنسانية بعامة بعد أن أفصحت بجلاء عن سطوة الفكر العقلاني الخالص وسحره الفاتن. إن الساخرين من الفلسفة اليوم ينبغي تذكيرهم بهذا الإنجاز الفلسفي العظيم الذي أقدم عليه سقراط قبل قرون عدّة.

لم يصرّح سقراط بأية رؤى إيجابية بشأن ذاته و لم يتردد في تقويض القناعات الراسخة للآخرين، في حين أن أفلاطون كانت له العديد من الرؤى الشخصية التي لازالت تجتذب أنظارنا حتى اليوم، وهذه بعض من الرؤى الأفلاطونية التي تستحق عبء المجاهدة لتحقيقها:

- الحقيقة والجمال والخيريّة مرتبطة مع بعضها بوشائج لاتقبل الإنفصام.
- ثمة جمال رياضياتي في الطبيعة يجعل جوهرها قابلاً للفهم.
- ثمة عالم تجريدي من المفاهيم الكلية الشاملة والكاملة بذاتها والتي لايطالها التغيير بخلاف الطبيعة التجريبية للمعطيات الفردية التي نختبرها في حياتنا كل يوم.

- ينبغي للتعليم أن يرتقي فكرياً في مراقي العالم اللامرئي للقيم الكونية الشاملة، وأن هذا الإرتقاء يمكن تحقيقه بواسطة التدريب الرياضياتي الصارم إلى جانب الموسيقى والألعاب الرياضية.
- لابد من إستثمار الإحساس الطبيعي الذي يبديه الطفل أزاء الجمال.
- إن نمط التعليم الذي وصفناه أعلاه هو وحده الكفيل بصناعة أفراد أخلاقيين يصلحون وحدهم (وليس أي أحد آخر غيرهم) للعمل في المرافق الحكومية وتسيير شؤون الحكم.
- الفضيلة تتطلّب المعرفة، لذا فإن التعليم الصحيح هو مايقود إلى سيادة الفضيلة بطريقة معقولة بعيداً عن أية سلطات كهنوتية تخلع عليها قسراً ثوب القداسة.
- الحياة التي تستحق العيش هي بالنتيجة حياة قائمة على المعرفة.

لسنا جميعنا في حاجة إلى الإتفاق الكامل مع كل هذه المبادئ الأفلاطونية ولكنها في أقل التقديرات ينبغي أن تحوز على إهتمامنا لأنها توفر رؤية جديدة للعالم بموازاة الرؤيتيْن الدينية والمؤنسنة (العلمانية) اللتيْن حلّتا محلّ الفلسفة الأفلاطونية. قد يكون أفلاطون مات منذ مايزيد على ألفي سنة خلت غير أنه لايزال يعيش من خلال إشعاعات فكره المتلألئ على صفحات كتاب السيدة غولدشتاين.

فكرة الحبّ الملهِمة:

مقاربات في فلسفة الحبّ

رونالد دي سوسا Ronald de Sousa: ولِد في سويسرا عام ١٩٤٠، ويعمل أستاذاً متميّزاً Emeritus في قسم الفلسفة بجامعة تورونتو الكندية التي إنضمّ إلى هيئتها التدريسية منذ عام ١٩٦٦. يُعرفُ عن البروفسور دي سوسا أعماله الذائعة الصيت في ميدان فلسفة العواطف الإنسانية إلى جانب فلسفة العقل والفلسفة البيولوجية بعامّة، وقد أنتُخِب زميلاً في الجمعية الملكية الكندية عام ٢٠٠٥.

نال البروفسور دي سوسا تعليمه في كلّ من سويسرا وبريطانيا - إذ هو يحمل الجنسيّتَيْن السويسريّة والبريطانية معاً -، وكان حصل على شهادة البكالوريوس في الآداب من جامعة أكسفورد البريطانية عام ١٩٦٢ ثم أعقبها بشهادة الدكتوراه من جامعة برينستون الأمريكية عام ١٩٦٦. يعدُّ البروفسور دي سوسا من المساهمين النشطاء في موسوعة ستانفورد الفلسفية Stanford Encyclopaedia of Philosophy وغالباً مايظهر إسمه فيها.

أدناه أهمّ الكتب التي ألّفها البروفسور دي سوسا:

- عقلانيّة العاطفة، ١٩٨٧.

- The Rationality of Emotion (1987)

- لماذا نفكّر؟ التطوّر والذهن العقلانيّ، ٢٠٠٧.

- Why think? Evolution and the Rational Mind (2007)

- الحقيقة العاطفية، ٢٠١١.

- Emotional Truth (2011)

الآتي ترجمة لبعض ماكتبه البروفسور دي سوسا عن الحب وفلسفته.

المترجمة

١. أحجيات الحبّ

الحبّ هو الإدراك الحادّ لإستحالة التملّك.

• أرنولد بيرنيس

الحبّ في حقيقة الأمر موضوعٌ عادي للغاية، وهو أدنى من أن يكون أمراً كونياً، كما أنّه ليس جواباً لكل معضلات الحياة، ولكنه قد يكون أحياناً أمراً فاجعاً وكارثيّاً.

• روبرت سي. سولومون

دُفِع بعض الناس دفعاً إلى الجنون بسبب الحب، ومات البعض الآخر منهم في سبيله، في حين تسبّب الحب في دفع آخرين إلى إرتكاب جريمة القتل، ومن المؤكّد أن هذا لايحصل غالباً في الحياة اليومية الواقعية إذا ماأردنا النطق بالحقيقة الخالصة السائدة ولكنّه يحصل على الدوام مع الشخصيات التي نشهدُها في الأوبرات والمسرحيات، وفي العادة فإن

كلاً منّا يتوقع هذا الأمر عندما يشاهد أو يسمع شيئاً يختص بموضوعة الحبّ التي تبدو دوماً كمأساة طاغية ونبدو معها نحن وكأننا قد فهمناها على هذا النحو، ويبدو من قبيل الأمور المؤكّدة أن شيئاً من هذا قد حصل لكلٍ منّا: أنت نفسك، عزيزي القارئ، ربّما تكون قد دُفعتَ لحافة الجنون يوماً مرّة أو مرّتين وشعرتَ حينها بطغيان الإنفعال المصاحب لتجربة التشارك في الحب أو ربّما تكون شعرتَ بالكرب المرير المقترن بالإحساس الباطني غير المعلن للحب غير المتبادل (أي الحب من طرف واحد كما يقال في السائد من كلامنا المتداول، المترجمة). لطالما إستمدّ الشعراء والموسيقيون والفنانون والفلاسفة إلهامهم من ذلك الشعور المنعش بالحب ولطالما حفّزهم ذلك الشعور عميقاً في إخراج أفضل مابجعبتهم إلى العلن (وربّما الأسوأ أحياناً!)، وقد تنافس هؤلاء كثيراً في الإعلان عن كثافة الشعور بالحياة والتي يؤججها الحب، ولكن على الرغم من كل هذا فإن أغلبنا عندما يحاول وصف الحب أو الحديث عنه فإنّه (أي الحب) سرعان ماينزلق في تفاهة تخلو من أية سمة من سمات الحياة المنعشة المفترضة.

مع أن تقلبات الحبّ وتلوّناته تبدو عصية على الإدراك فإنّ حشوداً من الشعراء والروائيين والفلاسفة وكتّاب الأغنيات أشبعونا ثرثرة عن الحب، وقد إنضمّ إليهم في الآونة الأخيرة البيولوجيون (علماء الأحياء) وعلماء الدماغ الذين قطعوا على أنفسهم وعداً بجلاء كلّ خفايا الحب وطلاسمه. هل سينجح هؤلاء في إزاحة القناع عن أحجية الحب حقاً؟ ربما سيتمكّن هؤلاء آخر الأمر من بلوغ المسعى الذي طال سعيُنا إليه في الحصول على حبة أو جرعة دواء يمكن لها تمتين رابطة الحب أو تحريرنا من ربقة سحره الطغياني، ولكن على العموم فإنّ كون هذا الأمر ممكناً أو مرغوباً فيه هو من بين الأسئلة المثارة في ثنايا هذه المقاربات.

قلما إنتهت حكايات الحب نهايات سعيدة، بل أن الأعظم من بين تلك الحكايات غالباً ماإنتهت بالموت في حين أن الحكايات الأكثر خفّة والتي تدعى الكوميديات (الملاهي) الرومانسية تنتهي في العادة بالزواج، ولكن القناعة السائدة بشأن كون الزواج نهاية سعيدة تحمل هي في ذاتها وبين ثناياها تلميحاً إلى أنّ الزواج هو في خاتمة المطاف «نهايةٌ» بشكلٍ ما، وأن كل نهايةٍ هي شكل من أشكال الموت – ولانعني بهذا موت المُحبّين أو حتى موت حبّهم بل موت حكاية الحب ذاتها، ومن هنا غدت أغلب حكايات الحب باعثة على الحزن، لذا غالباً مانتساءل: أيّ نفع يرتجى من وراء كل هذا العناء؟. إن الحلاوة المُرّة المقترنة بالحب الذابل يبدو أنها هي ماتبعث على أعظم أشكال المتعة عمقاً، ويمكن قول الأمر ذاته بكلمات الشاعر أندرو مارفل Andrew Marvell «إذا لم يكن في مقدورنا جعل الشمس ساكنة، فلايزال في مقدورنا جعلها تمضي في فلكها!!».

لكن ماهو هذا الشيء الذي يدعى «الحبّ» كما تقول كلمات الأغنية الشهيرة؟ لن أنغمس في هذا الموضع بفرز قائمة لكل المرادفات الممكنة لمفردة «الحب»، وبوسع أي قاموس للمفردات أن يفرد على الفور مايقارب أربع دزيناتٍ من المفردات المرادفة لكلمة الحب وسيكون بين بعض تلك المفردات فارق بسيط لايكاد يلاحظ في حين سيكون لبعض تلك المفردات معان متباعدة عن بعضها الآخر: الولَع Fondness مثلاً هو غير الحب الأعمى Idolatry، والمَيْلُ نحو شيء ما Liking هو غير الشهوة Lust، والتحيز والمحاباة قد تنتج – أو قد لاتنتج – عن الشغف والتعلق المفرط، والجذل المقترن بحالة الحب يكون في العادة أكبر بكثير من محض موضع رخو باعث على النشوة في حياة المرء. تُستخدَمُ مفردات إغريقية أشدّ غموضاً في التفريق بين

الأنواع المختلفة من الحب، وثمة ثلاثٌ من بين تلك المفردات لاتنطوي على أية رغبة جنسية (أو نزوع شهواني): فيليا Philia التي تحرّض على الصداقة الوثقى، ستورغ Storge (تلفظُ ستورغاي) التي تشير إلى الإهتمام المفرط بكل شؤون المحبوب تماماً مثل ذلك النوع من الشعور الذي نختزنه تجاه أصدقائنا المقرّبين أو أفراد عائلتنا، ولكن ستورغاي ليست خلواً بالكاملِ من أي ميل جنسيّ على العكس من مفردة أغابي Agape التي تُختزلُ أحياناً إلى مفردة البرّ والإحسان Charity التي يمكن إعتبارها نوعاً من ستورغاي كونية شاملة غير مميّزة بين الأفراد وخلوّاً من أية نوازع جنسية (غالباً ماتشير مفردة أغابي Agape في السياقات العامة إلى الحبّ المسيحي وبخاصة في المواضع التي يكون مطلوباً فيها التمييز بين الحب العاطفي الايروتيكي والحب الإنسانيّ الشامل المجرّد من أية نوازع جنسية، وفي الغالب تستخدَم هنا مفردة «المحبة» بدلاً من «الحبّ»، المترجمة).

إن الفضائل التي تحوزها أغابي موصوفة في واحدة من رسائل بولس الرسول إلى الكورنثيين (هُمْ أهل مدينة كورنثوس التي تقع وسط جنوب اليونان، المترجمة) والتي نقرأ فيها العبارات التالية: «**المحبة تتأنى، المحبة تترفّق، المحبة لاتحسد، ولاتتباهى. هي لاتتفاخر ولاتسيئ لكرامات الآخرين، وهي لاتطلب شيئاً لنفسها ولاتحتفظ بسجلٍ لأخطاء الآخرين، هي دوماً تحمي الآخرين وتثق فيهم، وتأمل بالأفضل وتحفظ العهود**.........................» – هذه بالضبط هي الصفات التي يأمل أيٌّ منا في أن تسود أية علاقة إنسانية مرغوبة، ولكن في الوقت ذاته فإن هذه المواصفات هي التي تجعل الحب الذي على طراز أغابي مفتقداً لسمتيْن إثنتيْن من السمات التي ينبغي أن يحوزها الحبّ كما هو شائع في المفاهيم العامة: أولاً، إن الحب يقوم على أساس عزل شخص

واحد والإستفراد به (أو بضعة شخوص على أكثر تقدير) وإعتبار ذلك الشخص (أو تلك المجموعة) مميزين وذوي حظوة لايمكن معها إحلال بدائل لهم، ونعرف جميعاً أن هؤلاء الذين نحبّهم يلعبون في حياتنا دوراً لايمكن للإنسانية جمعاء الإيفاء به أو النهوض بأعبائه، ومع هذا فإنّ الحب من طراز أغابي يطلب إلينا أن نحبّ الجميع من غير أي إستثناءات محدّدة لأي أحد!!. ثانياً، إن توجيهنا بأن نحبّ الجميع واحداً بعد الآخر يتضمّن التلميح إلى قدرة المرء على أن يحبّ بمحض إرادته ومتى أراد ذلك، في حين أنّ الحب (أو الإنزلاق في الحب) لايبدو أمراً نفعله بمحض إرادتنا وأنّى شئنا.

ثمة مفردة إغريقية رابعة تصف بدقة موضوعتنا هذه – تلك هي إيروس Eros. تتناغم مفردة إيروس بصورة مثالية مع حالة الإنجذاب الجنسي العارم، ومن المؤكّد أن إيروس (وليس أغابي أو ستورغاي أو حتى فيليا) هو من ألهم تلك الأعمال العظيمة في الشعر والموسيقى وأعمال الفن – وحتى الجريمة – وعلى نحوٍ لم تفعله أية سمة إنسانية أخرى، وسأستعير مصطلح (الهيام أو فرط العشق limerence) الذي صاغته عالمة النفس الأمريكية دوروثي تينوف Dorothy Tennov للتعبير عن إيروس في أكثر أشكاله تطرفاً وسطوة، وبعثاً للقلق، وتخليقاً للرومانسية الشغوفة، وعلى الرغم من أنّ ذلك المصطلح يبدو غير متداولٍ إلى حد بعيد في اللغة اليومية العادية فإن ثمة العديد من الأسباب المعقولة التي تدعو لخلع صفة خاصة مميزة وغير متداولة على تلك العاطفة (أي الحبّ) التي وصفها برناردشو بأنها «العاطفة الأشدّ عنفاً، والأكثر جنوناً، والأعظم مخاتلة، والأكثر إيغالاً في الوقتية والزوال بين كل العواطف الأخرى»، وبعيداً عن كون مفردة الهيام أو فرط العشق والهوى أبعد ماتكون عن تمثّل الحب

الإيروتيكي بكامل تجلياته لكنها في أقلّ التقديرات تعبّر عن معظم مايمثّله ذلك الحب.

الحب – وبخلاف المفترضات السائدة – ليس إنفعالاً أو عاطفة، وتبدو فكرة الحب أقرب إلى إستحضار مشاعر لذيذة رقيقة – تلك المشاعر المُحِبّة هي بالتأكيد نوع من إنفعالات أو عواطف بيد أنها أبعد ماتكون عن حسبانها العواطف الوحيدة التي يتشكّل منها الحب الإيروتيكي: يعتمد الأمر كله على الظروف السائدة – أين أنت؟ وأية حكاية حبّ تخوض فيها؟، وحينها قد يتمظهر الحب في مظاهر حزن أو خوف أو ذنب أو ندم أو مرارة أو غمّ أو إحتقار أو إذلال أو غبطة أو إكتئاب أو قلق أو غيرة أو إشمئزاز أو عنفوان قاتل. إن واحداً من البدائل الفضلى هو التفكير في الحب كحالة تسهم في هيكلة وضبط الأفكار والرغبات والإنفعالات والسلوكيات التي يُبديها المرء إزاء الشخص المحوري في حياته – المحبوب The Beloved. الحب في حالة مثل هذه يكون مثل موشور يؤثر في كل خبراتنا حتى في تلك التي لايكون فيها المحبوب طرفاً فاعلاً بصورة مباشرة، وسأدعو هذه الحالة متلازمة Syndrome الحبّ (المتلازمة مفردة إصطلاحية تقنية شائعة في الأدبيات الطبية الإكلينيكية وتعني مجموعة الأعراض المرضية والعلامات المتزامنة التي تظهر معاً ومن خلالها يتم توصيف الحالة المرضية، المترجمة). الحب ليس محض شعورٍ فحسب بل هو نمط معقد من الإنفعالات والسلوكيات والأفكار المؤثرة التي تعمل معاً، وإذا ماتسبب الحب في تحفيز نوع من الإضطراب الذي قد يستدعي تدخلاً طبياً فإن ذلك الإضطراب ليس على الدوام أمراً غير مناسب أو غير مرغوب فيه بشدة: **إنّ إمرءاً غاطساً في الحب غالباً مايقال عنه أو يوصف بأنه قد جُنّ بحبّه وبخاصة إذا ماكان هو ومن يحبّ عاشقيْن حدّ الوَلَهْ.**

إن هذه المقدمة القصيرة للغاية في موضوعة الحب مكتوبة من وجهة نظر فيلسوف. الفلسفة تعشق الأحجيات، والحب يوفر خليطاً مشوشاً وفوضوياً من الأحجيات، ولاأحسب أننا في حاجة للتظاهر بأي تواضع إستثنائي عندما نعترف بحجم الحيرة التي تدركنا متى ماتعاملنا معٍ موضوعة الحب الإشكالية للغاية: **الحب معطاء وأناني، رقيق وقاس، متقلب وخالد، فردوسي وجحيمي، والحب أيضاً حرب: فهو يمتّعنا بالبعضٍ من أفضل الهِبات السماوية وتُرتكبُ بإسمه أبشع الجرائم أحياناً في الوقت الذي يقول فيه البعض أن الله محبة!**، ويبدو مسألة حتميةً توفير إجابات مقبولة لكل تلك المعضلات الإشكالية المقترنة بمتلازمة الحب.

إن السير مع ماينطوي بين خزائنه على هبات سماوية يمكن أن يكون رحلة عظيمة الإمتاع كما قد يكون محفوفاً بمخاطر هائلة حتى بالنسبة لهؤلاء الذين لايُبدون كبير إهتمام بالموضوع ويكتفون بالتحديق العابر فيه مثل حال المارة عابري السبيلً في الطرقات المزدحمة بشتى الألوان. دعونا نبدأ الآن إذن في تناول عيّنةٍ من الأحجيات التي تثيرُها في العادة الأفكار الشائعة عن الحب:

موضوعات الحبّ: ما الذي يمكن أن نحبّه؟

هل يصلح أي شيء لأن يكون موضوعاً لحبّ إمرئ ما؟ هكذا يبدو الأمر للوهلة الأولى: تستطيع أنت – وكلٌّ منا – أن تحب السفر أو الجَزَر أو الرياضيات أو السيارات السريعة، ولكن كل هذا يبدو أمراً أقرب إلى الولع بالأشياء منه إلى حب تلك الأشياء إذا ماشئنا الصرامة في التوصيف، وبقدر مايختص الأمر بالحب الإيروتيكي فإن طائفة الموضوعات المحتملة والمرشّحة للحب تبدو أكثر تحديداً وإنغلاقاً على نوعٍ محدّد من الموضوعات – الكائنات البشرية وحسب، وحتى من بين

الكائنات البشرية يفترض بعض الناس أن الحب يكون مع نوع جندري وحيد (وهو مايشير إلى الجنس المقابل في اللغة اليومية السائدة)، ولكن يبدو أنّ إثنتيْن على الأقل من هذه الإشتراطات المقيدة للحب الإيروتيكي تخون إنحيازاتنا اليومية: الأولى، حصر موضوع الحب الإيروتيكي في نوع جندري وحيد بعينه، والثانية هي معرفتنا اليقينية بوجود نوعين جندريّين إثنين لانوع وحيد فحسب، وربما لم يسيطر عليك عزيزي القارئ أي من هذينِ الإنحيازيْن يوماً ما ولكن ربّما تكون أيضاً مؤيداً لتابوات أخرى غير هذه وبخاصة بعد أن ماعادت الكثير من التابوات تصيبنا بالإندهاش مثلما كانت تفعل فينا من قبلُ ولكن تبقى العلاقات الإيروتيكية هي الأكثر سطوة وغلبة في كل الأحوال.

ثمة تابو وحيد يمكن أن تكون له ذات سطوة الحب الإيروتيكيّ - الزوفيليا Zoophilia: الحب الحميمي الذي يبديه بعض الأفراد تجاه حيوانات بعينها وهو الأمر الذي يثير الكثير من الرعب وبخاصة عندما يتمّ مشابهته بالسلوك الجنسي البهيمي المقترن بالقسوة والغِلظة (يستكشف إدوارد إلبي Edward Albee بأسلوبه الفاتن اللذيذ هذين النوعين من السلوك في مسرحيته المسمّاة «من هي سيلفيا؟ Who is Sylvia?» التي تحكي عن رجلٍ يُبدي شغفاً ونهماً جنسياً لاينطفئ تجاه عنزة!!). إن التابو الموضوع على الفعل الحميمي تجاه الحيوان غالباً مايتم الدفاع عنه على أساس أن الحيوانات لايمكنها التصريح بموافقتها على ذلك الفعل، ومايهمّني أنا في الأمر كله هو أن هذا الدفاع يفضح الكثير بشأن خصوصية وإنتقائية توجهاتنا نحو الحيوان والحب والجنس معاً: هل سأل أحد هؤلاء بقرة أو خنزيراً بقصد إستحصال موافقته قبل قتله وأكله؟. في عصرنا المفترض فيه أن يكون عصراً تنويرياً يبدو أن الحيوانات وحدها هي من تعاني مصيراً أسوأ من الموت ذاته.

ثمة أمرٌ أكثر تحديداً من الموضوعات السابقة ولكنه ينطوي على أحجية تثير السخرية أكثر من الرعب - أعني بذلك «المولعون بالأشياء Objektophiles» الذين يدّعون حبهم للأجسام الجامدة التي لاروح فيها، وكمثال على هذا الأمر فإن إحدى بطلات العالم في الرماية إمتلكت على الدوام علاقة عاطفية شغوفة مع قوس Bow جهاز الرماية لديها، ومن اللافت للنظر أن حبها لقوسها متى ماخبا فإن مهارتها في الرماية كانت تخبو هي الأخرى، وقد حصل بالفعل أن تقدّمت تلك البطلة لإتمام مراسيم زواجها من برج إيفل!!. في كل الأحوال فإنّ الخط الرقيق الفاصل بين الأشياء الجامدة وتلك الضاجّة بالحياة بات باهتاً: تعمل الروبوتات اليابانية بإجتهاد مثابر لايعرف الكلل على إستبدال الدمى الجنسية القابلة للنفخ بروبوتات جندرية ذات مهارات تخاطبية وعاطفية متزايدة التعقيد، ونحن نعلم منذ زمن بعيد أن الحيوانات الأليفة (الطبيعية والروبوتية معاً) تعمل على تخفيض مستويات القلق وضغط الدم بين النزلاء المعزولين في البيوت المعدّة للمتقاعدين، ويبدو الأمر مسألة وقتٍ لاأكثر قبل أن تغدو الروبوتات قادرة على توفير رفقة عاطفية وجنسية حميمة لهؤلاء الذين يفتقدون الحب ويلهثون وراءه بين جميع الأعمار، ومتى ماقيّض لهذا الأمر أن يحصل فسيمكن آنذاك للفلاسفة وعلماء النفس أن يستكشفوا بدقة طبيعة الحبّ الذي يتوق إليه هؤلاء.

لنقُل الأمر بإختصار: في الوقت الذي يُفتَرَضُ فيه أن الحب هو تعبير عن قدرة بشرية حصرية على وجه التخصيص يبدو أن ليس ثمّة محدّدات طبيعية يمكن لها أن تمنع الناس وتصدّهم عن حبّ مايشاؤون، ويمكن للأفراد منفتحي الذهن أن يعرفوا بسهولة فائقة أن قائمة الأشياء التي نحبها يمكن لها أن تضم الحيوانات والأشياء الجامدة وبعضاً من الأشياء المتدرّجة بينهما. هل ثمة خطأ أو خطبٌ ما في أن يكون المرء واسع الذهن

ومتفتح الآفاق ليدرك هذا الأمر؟ نعرف مثلاً أن المتولّهين بالأشياء ينتابهم شعور قويّ يدفعهم تجاه شيء ما، ولكن هل يمكن لهذا الشعور أن يكون «حباً»؟

حسناً، لَمَ لا؟ ولكن كيف يمكن لنا أن نتخذ قراراً بشأن تلك الأسئلة؟ إن أغلب «ذوي الخبرة الإختصاصية» ممّن أفاضوا في الكتابة عن موضوعة الحبّ هم على دراية كافية ويمتلكون حماسة متبصرة تكفي لإخبارِنا عن الحب الحقيقي وتمييزه عمّا سواه من أشكال الحب المزيّفة: بعض أشكال الحب - كما يؤكد لنا هؤلاء - أكثر نبلاً ورفعة، وبعضها الآخر أقل رفعة وليست إنسانية بالكامل. إن هذا التوصيف ينطوي على دفقة تعبيرية ذات نبرة أخلاقية تمييزية لكنني سأعمل بكل ماأوتيتُ من جهد على دفعها ومقاومتها لأن إفتراضي الإجرائي الأساسي هنا هو أن ليس ثمة شكل محدّد من أشكال الحب يمكن إعتباره «حقيقياً» أكثر من سواه. هل توجد أشكال للحب كفيلة بجعلك أكثر سعادة؟ ربما، ولكن تكييفك المفاهيمي عندئذ لمفردة «الحب» هو على الأرجح مايساهم في حفز فهمك للسعادة بحيث تميل أنت لمقايسة السعادة وإحتساب جرعتها بالرجوع إلى خلفية ذلك الفهم المتأصل، ولكن في كل الأحوال سيكون دوماً ثمة ماهو كيفيّ arbitrary في الحجج والبراهين الخاصة بإنتخاب التعريفات المناسبة لمفردة «الحب»، لذا وبدلاً من محاولة الإنجراف في تعريف الحب دعونا نمضي قدماً في مساءلة بضع أحجياتٍ أخرى يقدحها الحديث اليومي المتداول بشأن الحبّ.

مامقدار الذاتية في الحبّ؟

إن الصعوبة المقترنة مع تحديد مدى الأشياء التي يمكن أن يطالها الحب قد تثير الشك في أن المحِبّ هو ذاته من يختلق تلك الأشياء

إختلاقاً، وبالرغم من الفروقات الفردية فإن الكثير من أحكامنا هي ممّا نتشاركه على نطاق واسع – مثلاً في كل الفروع التي تتناولها الرياضيات (بإستثناء شديدة الغموض والتعقيد منها) ليس ثمة فسحة للقول «أنا أفهم تماماً ماتقصده ولكني لاأوافقك القول»: ففي كل الظواهر الفيزيائية والتوضيحات المتعلقة بها يمكن أن نشهد عدم قبولٍ ومجادلات مكثفة وذاك أمر عادي تماماً، ولكننا نتوقع إنبثاق إجماع علمي في خاتمة الأمر، ومتى ماتمّ فض النزاعات بشأن تلك المجادلاتً فإن هذا يؤكد قناعتنا بأن تلك النزاعات تشير إلى حقائق موضوعية مختلفٍ عليها. يمكن لنا أن نتشارك وعلى نحو عظيم الأثر إستجاباتنا العاطفية – الإشمئزاز، الإعجاب، الغضب، الخوف،،، ولكن لايبدو أن هذا الأمر يصدّقُ على الحب: قد يُحسَبُ مثلاً بعض الأفراد جذابين أو مثيرين من قبل ملايين الأفراد غيرهم وهذا مايدفع إلى القول بأن ثمة ماهو ذاتي بشأن نزعة الإنجذاب والإعجاب بالآخرين. إن نزعة الإنجذاب إلى أمرئ ما أمر يختلف تماماً عن القدرة على حب ذلك المرء، ويبدو الحب الإيروتيكي لبعض الناس أمراً نادر الحدوث للغاية بل حتى قد لايحصل على الإطلاق خلال حياة المرء بأكملها، وفوق ذلك فإن المرء لايتوقع في الحب – ولايرحّب أبداً بِـ – إكتشافه أنّ مَنْ يحبّ هو ذاته موضوعٌ لحب إيروتيكي شغوف جارف يُبديه ملايين الآخرين تجاهه أيضاً.

هل ثمة ما يمكن أن يوجد بطريقة موضوعية في مَنْ تحبّ بحيث يستحوذ على حبّك كله؟ إذا ماحصل ووُجِد ذلك الشيء فهو يفعل أفاعيله الساحرة عليك أنت وحسب وربّما في البعض القليل الآخر من منافسيك المحتملين. ولكن ألا يمكن أن تصف مُنافسيك من جانب آخر بأنهم ذوّاقة مميزون يتشاركون معك ذوقك الرفيع؟ ربما كان إنسحارك

بمن تحب يعتمد على عوامل تؤثر فيك أنت بسبب حوادث وظروف تختص بحياتك الشخصية وطبيعتك الخاصة – كأن يكون تماثلاً بين محبوبك وبعض ممّن أسهبوا في العناية بك ومحضوك خالص عنايتهم وإهتمامهم وأنت لمّا تزل يافعاً بعدُ، ولكن هذا التماثل لن يوفر البرهان الحاسم بأن خياراتك في تحديد من تحبّ هي ذاتية خالصة إذ قد يحصل وبفعل الصدفة المحظوظة فحسب أن يكون من يمحضك عنايته الفائقة هو ذاته من يحوز الحب وبطريقة موضوعية للغاية من قبل الآخرين. إن كلّ أم مستجدّة في طور أمومتها تشابه إلى حد بعيد تيتانيا Titania في المسرحية الشكسبيرية «حلم منتصف ليلة صيف A Midsummer Night's Dream» بعد أن صُبّت جرعة دواء سحرية في أذنها؛ إذ أن كل أم مستجدة الأمومة تبدي إنجذاباً كيميائياً يدفعها للإرتباط مع الطفل الذي تراه بعد ولادتها مباشرة.

بصرف النظر عن كمّ الحقيقة الكامنة وراء هذا الأمر فإن المدى الذي يبلغه الحب في الإعتماد على صفات المحبوب أو على ميول المُحِبّ يقود إلى تعريف طائفة واسعة من الإحتمالات الممكنة التي تتوزع مابين قطبي الذاتية والموضوعية: على الجانب الموضوعي قد يُقدّح الحب بدفع من تطلعاتنا الجوّانية الطامحة في بلوغ ماهو «جميلٌ» و«خيّرٌ»، وعلى الجانب الذاتي المقابل يبدو أمر الحب كله معقوداً على الصدفة المحظوظة التي قد يجود بها لقاء أوّلي معقود حتى من غير إعدادات مسبقة. إن كلّ وليد جديد يشبه تماماً فرخ الاوز الذي مضى في إتباع عالم السلوك كونراد لورنز Konrad Lorenz بعد أن تأكّد الفرخ من أنّ رأس كونراد – وليس رأس الأوزة الأمّ – هو أول مارآه بعد فقس بيضته وخروجه منها إلى العالم الفسيح – وعند هذه النهاية المتطرفة من الطيف لاتبدو صفات المحبوب ذات صلة بموضوعة الحب: وعلى اية

حال فإن عالم السلوك يحوز على الخير والطيبة والحنان التي تحوزها الأوزة الأم!!.

لكن لو شئنا مصداق القول فإن النهايتيْن المتطرّفتيْن كلتيهما (الذاتية والموضوعية) تبدوان باهتتيْن: يربط الحب بين شخوص بعينهم، وكلّ من هؤلاء الشخوص هو كينونة فريدة ومميزة بالكامل عن الآخرين (ليس ثمّة إستعارة مجازية هنا. إن إحتمالية مشاركة فردين للجينوم الوراثي ذاته - ما لم يكونا توأمين أو مُخلّقيْن بوسائل الهندسة الوراثية المعروفة - هو أمر بعيد الإحتمال للغاية ويعادل في إنعدام إمكانية تحققه الإحتمالية التي يمكن بها أن نصيب جسيماً أولياً متناهي الصغر يجول بصورة عشوائية في الكون كله). لو كان الحب يمثل إنعكاساً للصفات المميزة التي يحوزها أيّ فردين متحابيْن لتوجّب علينا حينئذ أن نتوقع طائفة إفتراضية متنوعة لانهائية من أشكال الحب البشري، ولكنّ مايدعو للعجب والدهشة بالفعل هو أن الفرادة المميزة والفاتنة التي يحوزها المحبوب مع مَنْ يحبه تبدو أنها تميل لإستعراض أنماطها في عدد محدود للغاية - وعلى نحو يدعو للإستغراب - من سيناريوهات الحب الشائعة.

هل ثمة أسبابٌ تدعونا لأن نحبّ؟

مع أن الكثيرين قد يلعنون السخف المطلق الذي إرتبط مع عواطفهم الشغوفة المبكرة، غير أن آخرين كثيرين لن ينتابهم الفتور في التأكيد على أن ثمة أسباب راسخة دفعتهم إلى الحب، ولكننا متى ماأردنا ترتيب قائمة بتلك الأسباب فقد تبدو عرضة لحسبانها أسباباً تافهة وغير جدية وموغلة في الشخصنة إلى حد عصي على الإدراك. من جانب آخر يود المحبوب على الدوام أن يكون محبوباً بفعل أسباب صحيحة ومعقولة، ولكن ماهي تلك الأسباب التي لأجلها نُحِبّ؟

إن واحداً من الأجوبة الشائعة أزاء هذا التساؤل هو «إن فلاناً يحبني بسبب كينونتي الخاصة – لكوني كما أنا»، ولكن عندما يسأل المُحبّ المحبوب (لَمَ تحبّني؟) فإن محاولة الحصول على إجابة يمكن أن تكون متوجسة كمَن يمشي على أطراف أصابعه في حقل ألغام: إن الأسباب التي يمكن أن يقترحها روميو ويراها تقف وراء حبه لجولييت ليست بالضرورة ذاتها التي ستختارها جولييت وترى فيها أسباباً كفيلة بجعل روميو يحبها. عندما يتغنى روميو وهو يتوقّد حماسة متفجرة بحبّ جولييت ويرى فيها مايماثل الشمس المشرقة فقد تعترض جولييت قائلة: «قد أكون إمرأة ساخنة لكنني لست ساخنة كما الشمس لامن قريب أو بعيد، عندما أعزف أسكبُ روحي وأنا أداعب أوتار العود lute، وأنت – ياروميو – قلّما تصغي لروحي العازفة». إلى جانب ذلك وبغَضّ النظر عمّا تكونه الأسباب التي دفعت روميو للإرتماء في حبّ جولييت فليس عسيراً البتة العثور على إمرأة أخرى يمكن لها أن تحوز – بل وحتى تتفوق على – تلك الصفات التي إمتلكتْها جولييت، وحتى لو أنّ روميو لم يترك جولييت بحثاً وراء إمرأة أخرى أكثر شبهاً منها بالشمس فإن جولييت سينالها تغيير شامل متى ماعرفت بوجود تلك المرأة – جمالها سيذوي، وشعرها سيتساقط، وروحها الجذلة المضيئة سيصيبها الجفاف في مقتل، وعندها يمكن القول وعلى نحو منطقي للغاية أن روميو ماعاد مفتوناً بحب جولييت، وحينئذ يبدو أن الأفضل من بين كل الحلول المقترحة هو أن يموت المحِبّ والمحبوب معاً ميتة مبكرة وهما في ريعان شبابهما – ذاك هو الحل الأنسب للمحبين الأسطوريين كما تُعلّمنا الخيارات المتاحة.

هل الحبّ أعمى؟

دعونا للوهلة الحاضرة نتفق أن روميو أحبّ جولييت لأنه حسبها

شمساً، حسناً، لايبدو هذا سبباً كافياً أو معقولاً، ولكن لو حصل ورآها شمساً حقاً فلاعجب إذن أن يكون قد أصابه العمى عندئذ. إن العمى المقترن بالحب حقيقة بدهية truism وهو عمىً ثنائي الأوجه في حقيقة الأمر: **سيغفل روميو عن ملاحظة هفوات جولييت وكبواتها وفي الوقت ذاته سيتغافل عن رؤية الميزات الفريدة التي يمكن أن تحوزها أية أمرأة أخرى غير جولييت.**

يوصف الحب أحياناً، وبالإضافة إلى عمائه المعهود، بأنه «الوضوح الحاد في الإهتمام والملاحظة»: لو أردتَ أنت مثلاً أن تكون محبوباً لشخصك ذاته ستميل - وعلى نحو طبيعي للغاية - إلى أن يراك الآخرون كما أنت وعلى ماهو عليه حالك، ولن تكون في حاجة لأية زخرفة أو زينة تجميلية، ولن يتوجب على مُحبّك أن يجترح أية أوهامٍ بشأن الحفاظ على الصورة التي جُبِلت عليها أنت:

عيون عشيقتي لاتشبه الشمس في شيء،
الحمرة المرجانية أشد كثافة من حمرة شفتيْها،
وبرغم ذلك، أشهِدُ الله على أني أرى حبّي لها نادر المثال،
وقد أخفق حتماً كلّ من حاول إصطناع مقارنة كذوب مع حبي لها،

شكسبير، السونيتة ١٣٠

My mistress' eyes are nothing like the sun,
Coral is far more red than her lips' red …
… And yet, by God, I think my love as rare
As any she belied with false compare.

Shakespeare, Sonnet 130

أن ترى الحب وأن تُرى فيه: تلك مسألة حاسمة يمكن التأكيد على ضرورتها من خلال كثافة التأمل الشامل المتبادل بين المُحبين – لانفتأ نقول دوماً أن المحبين عندما يطيل أحدهم التحديق والتأمل في روح من يحبّ فإن رصيد الرغبة المتبادلة والتوق المتوقد بينهما يتعزّز بلا أدنى شك، فهم يشعرون حينئذ أنهم عراةٌ حقاً لاعلى الصعيد الجسدي فحسب بل بمعنى كونهم مكشوفيْن وواهنيْن الواحد تجاه الآخر. إن الرؤية السائدة عن كون الحب رؤية تفضي إلى تفكيك ضيق الأفق تقود بالتأكيد وبصورة طبيعية إلى التوقّع بضرورة التوافق التبادلي بإعتباره وجهاً أساسياً من أوجه الحب: يمكن للحب المتبادل أن يقدح اللحظة التي ينتج عنها النشوة العظمى Ecstasy – المفردة التي تعني بالضبط «أن تغدو مفارِقاً لذاتك وخارجاً عنها».

لكنّ الإهتمام التبادلي يمكن أن يكون أيضاً عاملاً مغذياً للشكوك والقلق: لبث بعض المحبين في خوف مستديم خشية عدم قدرتهم على الإيفاء بتوقّعات مُحبّيهم ومن ثم دفعهم إلى الوقوع في براثن خيبة الأمل الموجعة. في واحدةٍ من الروايات الشهيرة للشاعر الألماني ذائع الصيت يوهان فولفغانغ فون غوته Johann Wolfgang von Goethe تصرخ إحدى الشخصيات: «حسناً لو أحببتُك، ماعلاقتك أنت بالأمر؟»، حقاً لو كانت الأنانية معلماً أساسياً للحب الحقيقي فإن الحب غير المتبادل يبدو النوع الأكثر مدعاة لإجتراح السلام والإبتعاد عن الشقاق – مهما بدا هذا الأمر عصياً على التصديق – طالما كان هذا الحب لايبتغي الحصول على شيء في المقابل إلى جانب أن عوارضه لايتمّ مشاركتها بدافع من أي أنحيازات أو تفضيلات محدّدة.

ثمة إعتبار إضافي في جانب هؤلاء الذين يرون الحب التبادلي هو وحده المستحق أن يُعدّ حبّاً حقيقياً، ويقوم ذلك الإعتبار على أن

رؤى المحِب – وبصرف النظر عن مدى كونها حقيقية أم تخييلية – فإنها تعتاش دوماً على خيال تنعشه الفعاليات والخطط المتشاركة مع المحبوب، ومن بديهي القول أن خيالاتٍ مثل هذه في الحبّ المتبادل تكون نتائج وأسباباً في الوقت ذاته للإنشغال المتبادل بين المحبين، أما في الحب غير المتبادل فتستحيل تلك الخيالات محض فنتازيات مرتبطة بزمنٍ أو موقف يُراد له قصدياً أن لايكون واقعياً، وعلى هذا الأساس يمكنً بلوغ المقايسة التالية «**إذا ماأريد للحب أن يُحدث تغيراً ديناميكياً حقيقياً في حيوات المُحبين فلن يكون الحب غير المتبادَل خليقاً بتوفير ذلك التغيير الديناميكي المشهود**».

إن موضوعة فيما إذا كانت التبادلية Reciprocity أساسية في الحب تقود على الدوام إلى حدوسات متصارعة، وليس ثمة من قانون حاكم يفرض نفسه هنا، ولكن إذا إعتبرْنا الحب موقفاً ينطوي على رؤية مشرقة شفافة ونقية فإن صلة قرابية له بالعاطفة من نوع أغابي قد توفر سبباً مقنعاً يدفعنا لإبطال توكيدنا على مبدأ «التبادلية» في الحب. إن العاطفة الموسومة أغابي هي ذلك الشكل من الحب الذي يتطلّب منّا أن ندرك – ومن غير مقايسات معقلنة مسبقة – السمة الإنسانية الجمعية التي نتشاركها مع أخوتنا البشر، وقد يحصل ربما أن تتحول تلك العاطفة إلى محبة طاغية يبادلنا إياها إخوتنا البشر في المقابل – تلك صورة عن حجم اللاواقعية التي قد يبلغها الكثيرون في هذا النوع من الحب الجمعي، وبالإضافة إلى هذا الأمر فإن أغابي تتطلب منّا أن نتجرد عن إهتماماتنا الفردية الضيقة وعلى العكس تماماً مما يحصل في الحب الإيروتيكي حيث يكون للإختلافات الفردية والتفضيلات الشخصية السطوة الأعظم في التطلع والإهتمام، ولكن على الرغم من أن هاتين المقاربتيْن تبدوان متقاطعتيْن لكن يمكن بلوغ تسوية من نوعٍ ما بينهما: لم تكن جولييت

مثلاً في حاجة لأن تبقى غير مدركة لكبوات روميو وهفواته بل كان يكفي لها أن تغض بصرها ولاترى في كبوات روميو أخطاء أو مثالب حقيقية تستوجب التقريع، وإذا مافُهِم هذا الأمر على النحو الملائم فإن العماء المقترن بالحب حينئذ يمكن أن يُرى أمراً ينتج عن المحاكمة الخاطئة للأمور بدل حسبانه ناتجاً عن النظرة الخاطئة لها وحسب.

ثمة شكل بديل للعماء المرتبط بالحب قد ينتج عن التضليل والمخادعة: كتب الشاعر رينيه ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke: «ماأسرع مايكذب المحبون على بعضهم مهما طال أمد معرفتهم الواحد بالآخر». تفاخرت إحدى النساء الشابات مرة بأنها لم تكذب يوماً مع أيّ من محبيها، وعندما جوبهت بتحدٍّ قاسٍ لها أوضحت الأمر على النحو التالي «أنا أكذب مع زوجي فحسبً لأني أحبه، أما مع عشّاقي فأنا لاأكذب أبداً!!»، وربما كانت تلك المرأة الشابة غاية في الحكمة والبصيرة إذ تكون العواقب وخيمة حقاً متى مامضينا في إعلان الحقيقة كاملة أمام هؤلاء الذين نحبهم أكثر من آخرين سواهم. يلجأ الأفراد إلى الأكاذيب لأسباب عدّة ولكن ربما قُصِد من أغلبها تجنيبُ مَنْ نحبّ المعاناة الموجعة التي لانبتغيها له، ويلعب الخداع الذاتي دوراً في الأمر كذلك كما هو موضّح في هذه العبارة الشكسبيرية المستلّة من السوناتة ١٣٨ **«عندما تُقسِم حبيبتي بأنها مصنوعة من الحقيقة الناصعة، فإنني أصدّقها حتماً على الرغم من معرفتي بأنها كاذبة»**. إن توقعات المحبين ممّن يحبون تكون في العادة غير معقولة، ووحدها الأكاذيب – إلى جانب الخداع الذاتي – هي مايمكنها أن توفر غطاء من الحماية لهؤلاء الذين يبدو سقف توقعاتهم غير معقول إلى حدود بالغة التطرف، لذا لايتوجّب أن نرى في أمر الأكاذيب والخداع الذاتي أحجية عسيرة على الفهم بعد كل هذا.

هل الحبّ حرّية أم عبودية؟

ثمة الكثير من الثيمات المتشاركة بين الشعر الإيروتيكي والديني، وبخاصة في ميدان الإحتفاء بالحرية الناتجة عن التسليم والتكريس الكامليْن: يوظّف جون دَن John Donne هذه المفارقة في مخاطبة كلّ من حبيبته وإلهه إذ يكتب في قصيدته الإيروتيكية الذائعة الصيت: **«أن تضعَ هذه القيود في يديك، يعني أن تكون حرّاً»**، ويعيد التعبير عن الفكرة ذاتها في واحدة من قصائده الدينية الجليلة المميزة التي تخاطب الإله **«خذني إليك، قيّدني بقيودك، لأنك مالم تحكم وثاقي بك فلن أكون حرّاً أبداً»**. إن مفردة (تحكم وثاقي enthrall) لايُراد منها في هذا الموضع معناها الحداثي الذي يقصَد منه (تجعلني مشدوهاً بفتنتك الآسرة) بل أن المعنى الأصلي المطلوب في النص هو (تستعبِدُني). لكن كيف يستقيم كونك مستعبَداً مع كونك حراً، وبمعنى أدق: كيف يمكن لإستعبادك أن يجعل منك إمرءً حرّاً؟ لو كنتَ حراً فلن يكون بمقدور أي إمرئ آخر أن يملي عليك مايتوجب فعله، وستكون إرادتك حرة متى ما كان دافعها إلى الفعل ينبعث من داخلك أنت لامن أية قوة أو إرادة خارجية غريبة عنك. أنت حرّ متى مايكون متاحاً أمامك أن تفعل ماتشاء، ولكن مايوهن إرادتك على الفعل أحياناً هو أنك لاتعرف ماتريد فعله بالضبط: أنت مثلاً لاتستطيع أن تطلب شيئاً فحسب بمقتضى إرادتك عندما لاتجد هذا الشيئ جذاباً لك مثلما لاتستطيع إتخاذ قرارٍ بالايمان بشيئ ما تعرف تماماً أنه ليس أكثر من أكذوبة بيّنة. يمكن القول في خاتمة الأمر كله أن تفضيلاتك ورغباتك تنشأ من العمل المشترك لجيناتك وتنشئتك وليست لك أية سيطرة على الأولى (الجينات) وربما القليل فحسب من السيطرة على الثانية (التنشئة)، وإن رغباتك موضوعٌ يخصّك أنت وحدك بصرف النظر عن منشئها الأصلي، وعلى نحوٍ

مشابه يمكن القول أنك إذا إستأنست بكل جوارحك إلى رغبات إمرئ آخر فستكون رغباتك أمراً خاصاً بك أنت وربما ستشعر حينها براحة عظمى تغنيك عن مشقة الإختيار بين الممكنات المتاحة، وعندها سيكون إنجذابك الآسر تجاه ذلك المرء بمثابة الحرية العظمى المتاحة أمامك.

إذا ماحصل وكنتَ أنت سعيداً بهذا الأسر الفاتن الجميل، فكيف سيكون الأمر مع من تحِبّ؟ يسعى المحبون وراء أشياء عدّة: الثقة، الحميمية، التوافق العاطفي، الرّفقة الطيبة، الإهتمام المتبادل بشؤون الآخر، وإن كل هذه المزايا مرغوبة بشدة في كل أنواع التعاطف والصداقة، ولكن في الحب الإيروتيكي ثمة رغبتان إضافيتان طاغيتا القوة: الإكتمال بالآخر Consummation، والتخلّد المؤبّد Perpetuation، وتكمن الإشكالية المتوقّعة في أنّ هاتين الرغبتيْن تميلان إلى التنازع والتضاد مع بعضهما بسبب أنّ الإكتمال بالآخر يمثل نهاية – ومن هنا نشأت المشروعات الفنية المهووسة التي إبتغت تثبيت لحظة الحبّ الزائلة ومدّها للأبد.

إنّ مايفيد بكونه إكتمالاً بالآخر هو بالطبع أمر مختلف تماماً في الجنس وفي الحب، ولكن ربما ليس مختلفاً كفاية: تعَدُّ ذروة النشوة الجنسية Orgasm هي مايمثل الإكتمال مع الآخر في الجنس، أما في الحب فإن مايمثل الإكتمال نفترض فيه أن يكون الزواج الذي يُحسَبُ شكلاً من أشكال الحيازة والإستحواذ Possession، ولجعل الزواج إكتمالاً بالآخر غالباً مايُصارُ إلى ختم الحيازة والتملّك بختم «العلاقة الجنسية»، ومع هذا فإن فكرة الحيازة أو التملك لاتبدو متوافقة مع فكرة أخرى تقول أن موضوع حبّ شخص ما هو شخصٌ آخر (وليس شيئاً محضاً) بعد أن يتفق الشخصان على أنّ يتبادلا الحب بكل حرية في حين أن التملّك هو علاقة سيّد بخادمه، وقد أشار الفيلسوف هيغل

بطريقة رائعة إلى هذه الموضوعة (في واحدة من لحظات إشراقه النادرة) عندما كتب عن وجود إحساس متنام بأن العبودية لاتحدّ من حرية العبد فحسب بل تحدّ من سلطة سيّده في الوقت ذاته لأن السيد متى ماأراد المضي إلى آخر أشواط الإستمتاع بالتقدير والإحترام الذي يكنّه العبد أزاء سلطة السيد المتفوقة فإن السيد ينبغي أن يرى تلك المزايا الممنوحة له من قبل خادمه وهي مقدّمة بكامل حريته وبمحض إرادته – وذاك أمر غير متحقق بالطبع وبالتالي تُنتقصُ قدرة السيد في التلذذ بسطوته لأن تقديم فروض الإحترام والطاعة متى ماإقترن بالقسر سيكون عديم القيمة حتماً ولايعتدُّ به أبداً، وهنا نخلص إلى القناعة بأن الإحساس الكامل بإمكانية أن يتملك شخصٌ ما كائناً إنسانياً غيره تبدو مسألة مستحيلة التحقق حتى على صعيد الرقّ. من المؤكّد سيبدو الأمر أكثر دقة وصحّة مع الحب: **إذا لم يُمحَض الحبّ بطريقة حرّة فسيكون صعباً للغاية عدّه حبّاً.**

يترافق التملّك دوماً مع الخوف من الخسارة والفقدان، ويترافق كذلك مع الحث المستديم لإتّخاذ وضعية الدفاع عن ملكية الفرد. لكن ماهي المِلكيّة؟ إذا ماإمتلكتَ شيئاً ما يكون مشروعاً لك دوماً الإستمتاع به أنى شئت، ولكننا في واقع الحال نستمتع بالكثير من الأشياء من غير أن نمتلكها، مثلاً: الشمس، البحر، جماليات الطبيعة،،. إن المؤشر الدال على الملكية لايكمن في الإستمتاع بل في إمتلاك حق الإقصاء Exclusion، وهنا تكون الغيرة Jealousy هي الحارس العاطفي الملازم لحق الإقصاء هذا، ويميل الكثير من الناس إلى إعتبار الغيرة سليقة فطرية، وكما سنرى لاحقا فإن السايكولوجيا التطورية توفر الحكاية المعيارية التي تكشف لنا كيف تعمل الغيرة في حياتنا، وبقدر مايختص الأمر بتأثير الغيرة في الحب – وعلى النقيض من سطوة الإلتزامات التي تفرضها التعاقدات الشكلية وغير الشكلية معاً – فإن الغيرة غالباً ماتأتي

بنتائج مغايرة لما نطمح إليه: فهي في الغالب تعرض نفسها من خلال الشك الذي لاأساس راسخاً له أو في المزاج السيئ أو المراقبة التطفّلية، وأحياناً في العنف الخارق لسطوة القانون وحينئذ يكون العنف مستوجباً للعقاب اللازم. يرى الكثيرون في مثل هذه السلوكيات سبباً كافياً بذاته لعدم الوقوع في الحب: ألن تفضّل أنت أن يجتني محبّك السعادة من صحبتك معه بدلاً من تعريضه لحالة الخوف والإشمئزاز من إمكانية إنخراطك في إمتاع إمرئ آخر غير من تحِبّ؟ وإذا ماشاء المحبوب الإختيار بين هاتين العلامتيْن المميّزتيْن للحب: المتعة بالمحبوب، والتألم بشأن المتع التي يسعى هو وراءها فإن من المؤكد أن السمة الأولى هي التي ستحوز على تعاطف المحبوب.

مع كل مامر ذكره فغالباً مايتم النظر إلى الغيرة بإعتبارها سمة طبيعية وصائبة من الوجهة الأخلاقية: إن الغيرة التي يُبديها محبوبك يمكن إعتبارها كبرهان مثير يخصّ قدرته على الرغبة فيك والتي يكتنزها داخله أزاءك، وحتى في تلك الحالات التي يُستنكرُ فيها العنف المقترن بالحب فإن الغيرة تعدُّ في معظم الحالات سبباً كافياً للسلوك السيئ الذي تحفزه الغيرة ذاتها. إن مثل هذه التوجّهات السلوكية تنشأ من الإفتراض بأن العواطف العدوانية المرتبطة بالغيرة لايمكن دفعها أو ردّها وهي في صميم طبيعة الحب، وربما على كل حال يحتكم من يفترض هذا الإفتراض في الأقلّ إلى أيديولوجيا بعينها تحكم قبضتها عليه وتدفعه للإعتقاد الجازم بأن الجنس لايستقيم إلّا مع التملك والعنف ومن غير حدود معلومة.

هل يفسد الحبّ نقاء الجنس؟

إذا لم يكن الحب الذي لايُمنَحُ بحرية كاملة عصياً على وصفه «حباً حقيقياً»، فإن أي شكل آخر من أشكال الحبّ يُراد له تحقيق غرضٍ ما غير

الحب الخالص لذاته سيكون إنحرافاً محضاً ومحتّماً عن فكرة الحب وتشويهاً منفراً لها، ويصحّ هذا القول على الحب الذي يراد له أن يكون محض وسيلة للحصول على الجنس وهو مالايصحّ وصفه حبّاً أيضاً. ولكن من جانبٍ آخر فإن من الأمور التي قلما تمت ملاحظتها والتدقيق فيها أنّ الأمر المعكوس هو صحيح أيضاً: من الأمور الذائعة الشيوع على نحو جماهيري واسع أن الجنس يكون في أفضل حالاته وأشكاله متى ماعزّزه الحب ودفعه إلى الإرتقاء، ولكن كيف يحصل هذا التعزيز والإرتقاء؟ فيدروس Phaedrus: تلك الشخصية التي تظهر في إحدى المحاورات الأفلاطونية التي تحمل إسمها - كان الأول (ولن يكون الأخير حتماً) من بين الذين رأوا أن ممارسة أفضل أشكال الجنس وأكثرها رقياً تكون عندما يتجنب المرء الإنخراط في أية علاقة جنسية مع من يحبّ، وأضاف فيدروس أن التوافق الجنسي لايحصل إلا بين أصدقاء يتشاركون المنافع المتبادلة في حين أن الإحتياجات التبادلية للمحبين قلما تكون في حالة من التوافقية الكاملة وحينها يغدو المحبّ مصدر إزعاج وتشويش لحبيبه!! ولكن يبدو أن السبب الأكثر قبولاً اليوم يكمن في أنك لاتشاء أن تكون مرغوباً فيك أو تغمرك المتعة والنشوة لأجل غرضٍ ما (سواء في الجنس أو في المحادثات الحميمة) حتى لو كان ذلك الغرض هو أن الآخر يحبّك.

الحبّ هو «الدافع الخفي والنائي» بقدر مايختصّ الأمر بالجنس، وفي المخاض الناجم عن العشق والتولّه بالآخر فإن الرغبة الجنسية العارمة تعدُّ أمراً مسلّماً به، ولكن أشكال الحب الأخرى (التي قد تنال مكافأة أكثر من العشق والتولّه) تدفع الناس دفعاً للإتيان بكل الأشكال الممكنة من الأمور غير المستحبّة: لو كنتَ أنت مريضاً وفي وضعية تدعو للإشمئزاز فقد أختارُ طائعاً وبمحض إرادتي أن أمحضك

عنايتي الفائقة لأنني أحبّكَ وليس لأجل أنني أجد أمر العناية بمريض متعب تبعث حالته على الإشمئزاز أمراً ممتعاً لنوازعي الجوانية. إن هذه الفكرةً ذاتها قد تقدح شرارة الشكّ إذا مازعمتُ أنني أمارس الجنس معك لأنني أحبّك: ففي الجنس كما في الحب (مثلما قد نُدفَعُ دفعاً للإستنتاج) إنّ أي سبب نفترضه هو سبب خاطئ في نهاية المطاف (**وهو مايكافئ القول جرياً على السياقات الفلسفية السائدة أنّ كلاً من الحب والجنس قيمة ميتافيزيقية غير مُسبّبة، المترجمة**).

إن الدوغما الشائعة من أن الحبّ يكون في أعظم أشكاله نقاءً حين لايلوّثه الجنس تقابلها قناعة تكافؤها في القوة وهي جديرة بالتصديق والقبول: يمكن لنا أن نثق في أن الرغبة الجنسية تكون شهوة خالصة طالما بقيت غير مشوبة بالحب، وفي الحب كما في الرغبة الجنسية فإن الحرية المتاحة أمامنا تستوجب نقاوة الهدف البؤري الذي نسعى إليه – إذ مثلما أنك قد تتوجّس خيفةً من أن يكون أحدٌ ما يحبك لأجل الجنس وحسب وهو لايحبك في حقيقة الأمر فإن الشك قد يعتريك بأنّ من ينغمس معك في الجنس من غير حبّ (ومن غير أن يكون عاشقاً متولّهاً بك) قد يكون في حقيقة الأمر غير راغبٍ فيك.

إذا ماتوقّفنا أمام كل الأحجيات والمفارقات التي تلازم مفهوم الحبّ فليس ثمة مقاربة وحيدة بذاتها تكفي لأن ننتهي معها إلى قناعة مقبولة بمفهوم الحب، ويتوجّب علينا دوماً أن نعاين الحبّ من جوانب عدّة مختلفة: ثمة الكثير للغاية من الطرق التي يمكن بوساطتها مقاربة الحبّ مثلما يوجد الكثير من النماذج (الموديلات) والمقايسات التي يمكن لمفرداتها أن تعيننا في توصيف الحبّ، وسأعمل على تقديم نوعٍ من الدراسة المسحيّة للبعض من أحدث النظريات الخاصة بالحبّ والمستندة على النظرية التطورية، أو السايكولوجيا، أو السوسيولوجيا، أو العلوم

العصبية، وسأطرح أسئلة بشأن مايمكن أن نتعلمه من تلك النظريات، ولكن دعوني اوّلاً وقبل كل شيئ أتناول مثالاً جيّداً عن كمّ الإنتقائية المفاهيمية السائدة في نظرية الحبّ وهو الأمر الذي يدفعني للإعتماد على تركيبةٍ مدهشة من السذاجة والعمق السائدَيْن في نصّ كلاسيكيّ تحدّر إلينا من العهود الغابرة – وأعني بهذا النص ندوة أفلاطون الذائعة الصيت Plato's Seminal Symposium التي أطبقت شهرتها الآفاق.

٢. الحبّ، وجهات نظر

لأنّ كل هذا الجمال الذي يحتويك

ليس سوى الثوب الذي يبعث البهجة في قلبي

الذي يحيا في صدرك مثلما يحيا قلبك في صدري

فلاتتوقّع البتة إذن أن تستعيد قلبك عندما يُذبَحُ قلبي

أنت منحتني قلبك ولم يعُد متاحاً لك أن تستعيده منّي ثانية

شكسبير، السونيتة ٢٢

For all that beauty that doth cover thee,

Is but the seemly raiment of my heart,

Which in thy breaſt doth live, as thine in me …

… Presume not on thy heart when mine is slain,

Thou gav'ſt me thine not to give back again.

2Shakespeare, Sonnet 2

الندوة Symposium هي حفلة لتناول الشراب، وقد حافظ

الإغريق القدماء دوماً على دهائهم عندما ظلّوا حكماء بما يكفي و لم يقبلوا تخفيف النبيذ الذي يتناولونه بالماء. في إحدى المساءات المخصّصة للنقاشات المعقودة تحت لواء الندوة الأفلاطونية عزم أفراد الحفلة أن يتحدثوا الواحد تلو الآخر في الثناء على الحب وكيل المديح له، ولازالت تلك المحاورات تبدو طازجة لنا اليوم ومليئة بالحيوية وتمثل وجهات نظرٍ عدّة لم يعدم المفكرون الحداثيون من توظيف بعضها في تحدي الإستئثار الطاغي والإنفرادي للشعر والأدب تجاه موضوعة الحبّ المراوِغة.

الحبّ والطبيعة: الجيّد والسيّئ

فيدروس Phaedrus، المتكلّم الأول في الندوة – الحفلة، يكيل الثناء على سطوة الحب القادرة على دفع المرء إلى مراتب الخير والفضيلة. الحب يرتقي بالشخصية الإنسانية، ومفردة «الشخصية الإنسانية» هنا تستخدَمُ بطريقتيْن – تخدم في الأولى كمفردة توصيفية تشير إلى مايمكن لنا أن نتوقّعه من أفكار المرء وقيمه وسلوكه، وتستخدَم المفردة ذاتها أيضاً على سبيل الثناء والمديح: فعندما يُقالُ عن إمرئ ما أنه «شخصية إنسانية» فهذا يعني نوعاً من المركزة الباعثة على الدهشة والإحترام لكينونته وبالتالي جعله موضوعاً جاذباً من الناحية الجمالية. إن أي إمرئ يحوز «شخصية إنسانية» يكون في العادة جديراً بالإعتماد عليه ويمتلك قدراً معقولاً من الإنضباط الذاتي، وبالتالي يكون مستحقاً للمديح والثناء من الناحية الأخلاقية. إن الناحيتيْن الجمالية والأخلاقية في مقاربة الشخصية الإنسانية كانتا كلتاهما مستخدمتيْن وعلى نحوٍ ضمني في المعادل الإغريقي لمفردة (السيد المحترم Gentleman) التي تقابلها بالإغريقية مفردة Kalos K'agathos والتي تعني (الأنيق والمنطوي على سماتٍ جيّدة).

مضت الإنطلاقة الأولى للمحاورة بشأن الحب في التأكيد على أن الحب أمر جميل وجيّد معاً. لم تكن تلك الثيمة قد قيلت على لسان القديس أوغسطين Augustine الذي إكتفى بالقول (إنغمسْ في الحبّ ثم إفعل بعدذاك كل مايحلو لك)، كما أن ذات الثيمة تختلف تماماً عن العبارات المعاصرة التي تُقالُ جزافاً ومن غير إعمال نظر معقول (كليشيهات Cliche) والتي من بينها (كلّ مايحتاجه المرء هو الحبّ). يلعب الحب أهمية كبرى في حياتنا بسبب قدرته على جعلنا نتحرّك، ونشعر، ونفكّر، ونأتي بأفعال جديدة لم نأت بأمثالها من قبل، وفي أسوأ التقديرات فإن الحب قادر على دفعنا لأن نكون في أفضل حالاتنا أحياناً – أحياناً فحسب.

بوسانياس Pausanias، الثاني بين المتكلّمين في الندوة، يمضي في تفصيل صفات من هو مؤهّلٌ للحب. يمكن للحب أن يجترح الدوافع للإتيان بأفعالٍ شريرة أو خيّرة سواء بسواء، فهل يعني هذا الأمر حتمية وجود نوعيْن من الحب؟ ليس بالضرورة، وثمة أسباب معقولة وأخرى رقيعة فيما يخص الغرض الأولي للحب. لنفترضْ مثلاً أن الغرض الأساسيّ من الحب هو أن تكون محبوباً، وحينها قد يكون السلوك المهذّب وسيلة لضمان بلوغ إحترام المحبوب ولايحتاج هذا الفعل لأن ينطوي على أية إشارة إرتزاقية لأن فكرة وجود محبوب في حياتك تلهمك الرغبة في أن تغدو محبوباً أنت الآخر، ومن المؤكّد أنّ رغبتك في أن تكون محبوباً تعني بالضرورة حفاظك على كل مايعزّز إحترامك الشخصيّ. إن مايستحق القليل للغاية من الثناء هو لجوء المرء إلى التدليس أو الإفتراء أو حتى القتل لإزاحة خصومه المناوئين له وهو في خضم مسعاه المحموم لأن يكون محبوباً.

لكن هذا ليس مايتحدّث بوسانياس بشأنه، وهو لايعمد إلى المقابلة

بين نتائج الحب بل بين أنواعه: تحدث بوسانياس عن أن الحب الجيد ينبثق من الروح، والنوع السيئ منه ينبثق من الجسد، وهذان النوعان من الحب مختلفان إلى حدّ باتا معه في حاجة إلى آلهةٍ راعية مختلفة (وربّما لغرض الإقتصاد في الآلهة فإن الآلهتيْن تدعَيان أفروديت **Aphrodite** على الرغم ممّا يسببه هذا الأمر من إربـاك). أحد النوعين من الحب «سماوي فردوسي»، أما النوع الآخر فهو «أرضي مشاعيّ»، ويمضي بوسانياس في التفريق (الذي يُحسَب في العادة أمراً مفروغاً منه) بين الحب الحقيقي والشهوة الخالصة: الحب الحقيقي الذي يُعدّ علوياً وروحانياً ومُختصاً بتطلعاتنا المُتوّجة بالفضيلة في مقابل الشهوة الخالصة والجامحة التي تشير إلى غرائزنا اليومية التي نتشاركها مع الحيوانات غير البشرية.

هل يرتكز هذا التفريق بين نوعيْ الحب على حقائق الطبيعة؟ يقترح السياق الخاص بموضوع الحبّ في ندوة أفلاطون أن ذلك التمييز لايرتكز على معطياتٍ طبيعية: كلّ مَنْ كان حاضراً في الندوة كان يدرك أن الشكل الأرقى السائد في الحب آنذاك وعلى نحوٍ مسلّم به هو ذلك الذي يحصل بين رجلٍ وطفل يافع، في حين أن اغلَب معاصرينا اليوم خليقون بوصف ذلكَ الحب بأنه إشتهاء آثمّ ومقيت للأطفال Paedophilia. كيف يمكن لمثل هذا الإنحراف الصارخ أن يكون عرفاً سائداً بين مريدي حلقة أفلاطون التي ضمّت بعضاً من أرقى الرجال الذين لايزال إشعاع فكرهم ملهماً لنا ولازال يحوز على أعلى مراتب تقديرنا وإحترامنا بعد مايقارب على الألفيْن وخمسمائة سنة؟. من الواضح أن التوقعات والممارسات الإجتماعية قد طالها تغيير عظيم وهو مايقودنا إلى الإقتناع بأن الطريقة التي نفهم بها التمايز بين أشكال الحب «العليا» و«الدنيا» أمر لاتقرّره حقائق الطبيعة بل هو أمر مُرتَهن

-- ولو جزئياً في أقل التقديرات - بالأعراف الاجتماعية المتغيرة. لايزال مفترضاً اليوم وعلى نطاق واسع أن ثمة أشكال راقية وأخرى واطئة للحب دوماً، ولكن لَمَ يتوجّب علينا التفضيل بين أحد أشكال الحب الإيروتيكي ووضعها في مصاف أرقى من الشكل الآخر للحب ذاته؟

ثمة سببان يمكن تقديمهما أزاء هذا الأمر: يستند أحد هذين السببيْن على النتائج المتحصلة من الشكل الأكثر إيثاراً altruistic من الحب والذي سينظرُ له بإعتباره الشكل العلوي من الحب لأن النزعة الإيثارية تفضي بالنتيجة إلى التوافق الاجتماعي، ويمكن عند هذه النقطة ملاحظة أن سجلّ المحبين يبدو مختلفاً بشأن الموضوعة الإيثارية - إذ عندما يتخندق المحبون داخل شرنقة الهيام المشترك ببعضهم فإن الإيثارية تختص بشخص المحبوب ذاته ويمكن للمحبين في هذا الوضع وبسهولة فائقة نسيان أمر بقية العالم.

الشكل الثاني من الأسباب المؤدية للتفريق بين نوعي الحب ووضع أحدهما في مصاف يعلو على الآخر يعود إلى مفاهيم محددة تختص بموضع الحب والجنس في الطبيعة البشرية. إن مثل هذه المفاهيم قد تجمّعت عبر العصور في إطار ثلاثة نماذج أساسية: النموذج الأوّل - وهو الذي قدّمه بوسانياس في الندوة الأفلاطونية - ويجوز لنا تسميته النموذج البيوريتاني (الطهرانيّ Puritan)، ويميل هذا النموذج لتوظيف توليفة كاملة تجمع بين العقل والعاطفة والإشتهاء، ويمكن توصيف العقلُ في هذه التركيبة بأفضل الأوصاف المشتقة من ذواتنا الحقيقية، وتختزَلُ بعض النسخ المعدّلة من النماذج الطهرانية إلى إنشطار ثنائي بسيط بين (الروح) و(الجسد) وعلى أساس أن الروح خيّرة والجسد شرير.

النموذج الثاني يعمل بالضد من النموذج الأول وإن كان مكافئاً

له في نزعته الطهرانية، ويرى هذا النموذج في الجسد الذات الأصيلة الوحيدة، ويمكن لنا أن ندعوه النموذج اللورنسيّ Lawrentian (في إشارة بيّنة إلى دي. إج. لورنس) الذي بدا دوماً فيما يكتب كما لو أنه يرى في العقل والمنطق وربما الحضارة ذاتها فساداً أصاب البراءة البشرية المتوارثة مع الإنسان منذ أيام الخلق الأولى في جنة عدن (طبقاً للنصوص الدينية)، وإن تخريب براءة الإنسان قد أصاب طبيعته الجنسية والجسدية في مقتل.

النموذج الثالث هو النموذج الذي يمكن أن نصفه بالنموذج العابر للهوية الجندرية والذاتية Pansexual، وينسَبُ أصل هذا النموذج أحياناً إلى فرويد، وطبقاً لما هو سائد في هذا النموذج فإنّ الجنس يعتبر المصدر الأولي الوحيد لكل الدوافع البشرية، وإنّ مايبدو للوهلة الأولى أهدافاً ذهنية أو روحانية خالصة - ويشمل ذلك الأشكال العلوية من الحب - ليس في النهاية سوى تصعيدات متسامية Sublimations للغريزة الجنسية ذاتها بعد إعادة توجيه أهدافها المتوخّاة ولكن من غير تبديل مصدرها. بموجب هذا النموذج الثالث من الحب فإن شيئاً مماثلاً للنزوع الجنسي الأصلي يظهر في أغلب الأشكال الأكثر تسامياً للحب المقدّس وعلى النحو الذي يفصح عنه - على سبيل المثال - نصب برنيني Bernini الذي يطلق عليه (نشوة القديسة تيريزا The Ecstasy of Saint Teresa) (**انظر الشكل رقم ١**).



(الشكل رقم ١)

إن الحب الموصوف بأنه (ماتبتغيه الطبيعة) سيعتمد على أيّ من هذه النماذج الثلاثة يتمّ تفضيله على سواه. تميل التقاليد المسيحية، على سبيل المثال، إلى التمثّل الحرفي للتفريق الثنائي بين الجسد والروح مع التدعيم الثابت للنظرة القائمة على إرتباط المقدّس Sacred بالروح وإرتباط المدنّس Profane بالجسد في أشكال الحب السائدة، وبالنسبة لهؤلاء الذين نشأوا في بيئة تتبع التقاليد المسيحية بصرامة (وفي بعض البيئات المماثلة لها) فإن المفهوم التمييزي بين الجسد والروح يمضي في العادة بلا مساءلة أو محاكمة جدية، ولكن بعض الثقافات رأت في النشوة العظمى المصاحبة للحب الجسدي وجهاً أو عرَضاً للحب المقدّس بدلاً من إعتباره ظاهرة مخالفة للسلوك الرصين أو غير متوافقة معه. ترى بعض الأشكال من التقاليد التانترية Tantric، مثلاً، في الحب الجنسي أحد الاعراض الأساسية الواجبة لبلوغ القداسة وتتجنّب الخوض في موضوعة الثنائية التي يعتنقها الطهرانيون وأتباع النزعة اللورنسية. (يشير الجنس التانتري إلى المواقعة الجنسية الطويلة التي تبتغي الإندماج بين جسديْن بحيث يستحيلان واحداً، أما تانتر Tanter فهي مفردة سنسكريتية تعني «الإندماج معاً»، ويستخدم المتأملون البوذيون والهندوس الإتحاد الجنسي الكامل كإستعارة للإندماج بين الجسدي والروحاني، وكذلك للإندماج بين الرجل والمرأة أثناء الفعل الجنسي، وأيضاً لإندماج الإنسانية مع الإله. أما الغرض النهائي من كل هذه الإندماجات فهو أن نكون كلّا واحداً وثيقاً مع الله، المترجمة).

حتى لو إفترضنا ثنائية ما بين الروح والجسد فليس هناك ماينبئ عن أنّنا نعير الروح جلّ إهتمامنا في هذه الحياة. يجادل سقراط في موضع قريب من خاتمة المحاورة الأفلاطونية - وفي موضع آخر أيضاً - أن الروح خالدة وأبدية وغير متغيرة في حين أن الجسد ماهو إلّا سلسلة

متتابعة من الأشكال سريعة الزوال، وهو يستشهد بهذه الحقائق (مثلما تفعل بعض الديانات) ويرى فيها سبباً لإعلاء شأن الروح وإحتقار شأن الجسد، ولكن بغية الوقوف في وجه الطبيعة الخالدة والمؤبّدة للروح فإن الطبيعة سريعة الزوال للجسد يمكن أن توفر مقاربة تحتم تفضيل الجسد: أنت لديك الوقت كله المتاح في العالم وبكل مافي الكلمة من معنى لتدليل الروح وتلبية رغباتها، ولكن ماهو آنيّ وحرجٌ هو الجسد الذي ينبغي الإمساك بمتعه قبل أن تفلت من بين يديك: فالأبدية تعلم تماماً كيف ستتكفّل برعاية روحك!!. إن شيئاً مثل هذا (مع بعض التمويه في المفارقة) تعبر عنه العبارات التالية التي كتبها بليك Blake:

هذا الذي يحجب عن نفسه متعة

إنّما يحطّم الحياة التي تنزع إلى التحليق بعيداً

هذا الذي يُقبِلُ على متعةٍ بعد أن تتلاشى في الهواء

يعيش في إنتظار أن تشرق شمس الأبدية

الحبّ مجسّداً

إريكسيماكوس Eryximachus: الطبيب، يتحدث الآن في الندوة، وبالنسبة له فإن ثنائية العقل - الجسد ليست سبباً يدعو إلى إحتقار الجسد بل - على العكس تماماً - إن تعهّد الشكل الصحيح من الحب بالرعاية هو وجه واحد فحسب من أوجه الحياة الصحيّة التي تتطلب توازناً بين العناصر المتعاكسة. إن وجهة نظر إريكسيماكوس لها صلات وثيقة مع النموذج العابر للهوية الجندرية والذاتية Pansexual لأن وصفته الخاصة بتوفير التوازن تمتد لتشمل الموسيقى والعلم والدين.

قلما ستصيبنا الدهشة اليوم - من وجهة نظر علم الدماغ الحديث

- عند سماع آراء إريكسيماكوس لأن مايقوله لم يعد إضافة ثرية لما نعرفه اليوم ولكن برغم ذلك فثمة ملاحظتان في آرائه جديرة بكل الإعتبار: الملاحظة الأولى تختص بالمنظور الفسيولوجي (الوظيفي) في تلك الازمان الغابرة إذ ينبغي هنا ملاحظة أن أفلاطون أكد دوماً على إلتزامه الوثيق بالحقيقة الكامنة في أحيزة أبعد من حدود التجربة الحسية اليومية العادية وتبنى دوماً نظرة إستباقية كانت محط إهتمام المفكرين الحداثيين الذين أشاروا إلى أهميتها في الدلالة على المكامن العصبية الوظيفية الدفينة للحب. يؤكد العلم الحديث للحب الحس الذاتي الكامن في الشعور بأن الجنون المقترن بالحب موضوعة أبعد غوراً بكثير من محض المشابهة التصادفية بأشكال أخرى من الوعي المُكيّف altered consciousness، وعلى الرغم من حديث أفلاطون بشأن الأشكال العلوية للحب والمختصة بالروح غير المجسدة فإن حديث إريكسيماكوس لاينفك يذكّرنا بأن كل أشكال الحب إنما تحصل داخل الجسد في نهاية الأمر.

أما الملاحظة الثانية الجديرة بالإهتمام فتختص بوجود صدام من نوع ما بين المثال الصحي للتوازن المرتجى مع مثال الحب ذاته لأن الحب ليس ممّا يمكن تعديله وتخفيف حدته بسهولة: الحب البالغ حد التولّه يدفعنا إلى الحافات الموغلة في التطرف على صعيدَيْ الشعور والسلوك. ثمة ملحوظة تعني - ربما - أن الحب بطبيعته حالة من اللاتوازن التخريبي وربما حتى غير الصحي!!، ويمكن ملاحظة أن عدداً ليس بالقليل من الكتّاب في أدب العصور المتأخرة قد شجبوا الحب ورأوا فيه حالة مرضية (باثولوجية Pathological)، وقد ضمّن شكسبير الفكرة ذاتها في سونيتاه ١٤٧:

حبي يشبه الحمى التي تتوق دوماً
لذلك الذي يتعهّد المرض بالرعاية لوقت طويل
يقتات على ذلك الذي يطيل أمد المرض:
الرغبة المرضية غير الواثقة من قدرتها على الإشباع

My love is as a fever, longing still
For that which longer nurseth the disease
Feeding on that which does preserve the ill
The uncertain, sickly appetite to please.

حان الآن دور الكاتب الفكاهي أريستوفانيس **Aristophanes** الذي يقترح أسطورة حول بدايات الكائنات البشرية والتي هي – وعلى نحو مختلف تماماً – متجذرة في حكاية حول الجسد. ستعمل أسطورة أريستوفانيس على إيضاح مسألتين: لماذا يمكن للتوق العارم إلى الحب أن يتسبّب في شعور شديد الإيلام؟ ولماذا يكون الوقوع في الحب قادراً على بعث شعور شبيه بإيجاد قطعة منفردة ومميزة مفقودة من ذات المرء؟. إستأنس أريستوفانيس للفكرة القائلة أن أسلافنا كانوا كائنات مكوّرة ثمانية الأطراف جاءت على ثلاثة أشكال: ذكر، أنثى، ثنائي الجنس، وقد أثار نجاح تلك الكائنات حفيظة الإله المتعالي العصي على الوصول (زيوس) وتسبّب في شحن كوامن غيرته فما كان منه – على سبيل معاقبة هؤلاء – إلا أن يشطر هؤلاء نصفين، وتأسيساً على هذه الفكرة يكون مسعانا نحو الحب في حقيقته مسعىً لحيازة نصفنا الآخر.

تدفعنا أسطورة أريستوفانيس دفعاً إلى تذكر خلق حواء من جسد آدم بحسب حكاية سِفر التكوين Genesis (على الرغم من أن التوق لإعادة الإتحاد مع ضِلع شخص آخر تبدو دافعاً أقل شأناً في حكاية أريستوفانيس). تشبه أسطورة أريستوفانيس أسطورة هندية حول أصل الأجناس ماخلا أن الأسطورة الهندية تدعم التأكيد على إعتبار الحب راحة من الوحدة وهذا هو الدافع الذي يجعل أي شريك يجدّ في السعي وراء الحب حتماً، وثمة القليل فحسب من التأكيد في الأسطورة الهندية على الحب بإعتباره تقديراً للمحبوب يماثل تقدير المرء لذاته تماماً:

في البدء كان هذا العالم جسداً واحداً بهيئة رجل فحسب. نظر الرجل حوله ولم يرَ شيئاً سواه. غدا ذلك المخلوق الأول خائفاً - لأن المرء ينتابه الخوف متى ماكان وحيداً. فكّر الرجل مع نفسه: «ماالذي ينبغي أن أخافه عندما لايكون ثمة أحد سواي؟» لذا غادره خوفه حينئذ. ماالذي يمكن أن يخافه بعد الآن؟ المرء، بعد كل شيء، يخاف أحداً غيره. لم يجد الرجل متعة - لأن المرء لايجد متعة عندما يكون وحيداً. أراد أن يكون له رفيق. تعاظم حجمه الآن كما لو أنه إستحال رجلاً وإمرأة متلاحمين - لذا شطر جسده شطرين إثنين خالقاً زوجاً وزوجة.

تركّز حكاية أريستوفانيس على خصيصتيْن إثنتيْن في تجربة الحب: التوق الذي نشعر به بغية (الإتحاد) مع شخص محدد بعينه، والخصوصية الجندرية للشخص موضوع ذلك التوق. إن الرغبة في الإتحاد تقودنا إلى توجيه إهتمامنا نحو الشعور بالتقدير والإحترام الذي يأتي مع الوقوع في الحب - شيء شبيه بالشعور الملازم للإحساس الذي يدفع المحبّ ليقول لمحبوبه «الأمر يبدو كما لو أن معرفتي بك ستمتد إلى الأبد»، أو مثلما قال أرسطو بشأن مسألة الصداقة بعامة «الآخر هو ذات ثانية». إذا كان المحبوب - وسيظل - جزءً ثابتاً في ذاتي فإن هذا هو مايوضح كلا

الأمرين التاليين: رغبتي الجسدية التواقة في إتحاد جسديْنا، وإحساسي بأن كل مايبتغيه الآخر (أي المحبوب) سيكون حتماً وبالضبط ماأبتغيه أنا أيضاً.

من وجهات أخرى تبدو حكاية اريستوفانيس رخوة وغير متماشية مع حقائق التجربة اليومية: هي مثلاً لاتوضح السبب وراء كون البعض لم يعرف تجربة الحب، ولَم لايتوق البعض لفعل الإتحاد إما على نحوٍ عام أو مع أحدٍ ما على وجه التخصيص، وفي الوقت الذي توفر فيه أسطورة الكائنات الأصلية ثمانية الأطراف طريقة أنيقة ومرتّبة لتسويغ التكييفات الجنسية المتباينة فقد يشكو البعض أنها لاتوضح السبب وراء كون البعض طبيعياً في حبه وكون البعض الآخر يُبدي ميولاً شهوانية شبِقة.

برغم كل مافات فإن فانتازيا أريستوفانيس تظل قادرة على دعم أفكارنا: تلقي هذه الفنتازيا ضوءً كاشفاً على شدة التوق والميل الذي يبديه أحدٌ ما تجاه آخر. عندما نفكر بشأن آلية التخصيب الجنسي فإن الفنتازيا المؤسسة على إندماج كائنيْن معاً تبدو تمثيلاً حرفياً لواقعة حقيقية، وبالرغم من أننا بالكاد ندّعي معرفة تلك الحقيقة على نحو معقول فإن حقيقة الإندماج الجسدي الذي ينتج عنه كائن بشري جديد قد تشجّع المحبين على التعامل بجدية مع الإستعارة اللفظية بشأن «النفوس المندمجة». الفرق الكبير بين نوعي الإندماج يكمن في أن الكائنين في الأسطورة وبعدما يبلغان هدفهما المنشود فإن وحدتهما الأصلية تبقى على حالها، أما في الحالة البيولوجية (الأحيائية) الموازية فإن إتحاد الحيمن مع البيضة ينتجُ بيضة مخصبة (زايكوت Zygote) ستتطور إلى فرد لايشبه أي أحد وُجِد من قبل (أو سيوجد لاحقاً)، وفي هذه الجزئية المحددة تعجز الأسطورة عن التلاؤم مع الواقع بطريقة لاتثير الدهشة أبداً.

في الحديثين اللاحقين (خلال الندوة الأفلاطونية) ثمة نقاش فاتن قدح شرارته الإطراء الذي أبداه **أغاثون Agathon** تجاه نزعة الحب التي تجنح إلى الإكتمال، وقد أسهب في التوغل بتفاصيل كثيرة ومن غير تقييدات بلاغية، وشكّل هذا الحديث قاعدة لدحض الآراء السقراطية. يبدأ الدحض على وجه التحديد بمثال صارخ بشأن التهكّم الساخر الذي أشتهر به السقراطيون: في سياق إبداء ثناء أغاثون على الحب فإن سقراط يعترف بعدم قدرته على مجاراة مقدرة أغاثون المميزة لكنه أخطأ في الإلتزام بقاعدة اللعبة: «أرى الآن» يقول سقراط ثم يمضي مضيفاً «أن النية كانت دوماً وَسْم الحب بكل سمات العظمة والمجد بغض النظر عمّا إذا كانت تلك السمات تسم الحب فعلاً وواقعاً ومن غير أي إعتبار للحقيقة والبطلان»، ولكن قول شيء من غير إيلاء الاهتمام للحقيقة والبطلان الكامن وراء القول قد أُعلِن عنه من قبل بأنه التعريف المناسب تماماً لمفردة «الهراء أو التفاهة». إذن عندما يمضي سقراط في إطراء أغاثون وإعتباره شخصاً لامعاً عصياً على المجاراة فإنه (أي سقراط) يكون في الواقع كمن يخبِر أغاثون بأنه يتفوه «هراءً» (وهو مايدفعنا إلى الزعم بأن الهراء كان من بين السّمات التي تصف التقاليد الموغلة في القدم عندما يتناول الحديث الحب).

بعد أن أزاح سقراط عنه عائق الحديث عن الحب بإعتباره شأناً تافهاً فإنه تحمل على عاتقه عبء محاججة تحليلية مبتكرة وبارعة ليبيّن أن الحب لايمكن أن يكون أمراً جميلاً أو شبيهاً بالآلهة. تحدى مسعى سقراط بالطبع التقليد الإغريقي: بصرف النظر عن حقيقة أن الآلهة الإغريقية كانت ضاربة الشهرة بتمثيلها للمآثر الغرامية فإن الآلهة أفروديت والإله الإشكالي إيروس كانا تمثيلاً مشخصناً للحب. طوّر سقراط رفضه كون

الحب هبة سماوية بإستخدام مبدأ مفرط في المراوغة: لأجل الحفاظ على حقيقة كونه لايتبنى أي مبدأ خاص بشأن الحب فإن سقراط يدّعي أستقاءه لكل علمه بشأن الحب من كاهنة تدعى **ديوتيما Diotima**. إن هذه النظرة السقراطية موضوعة التساؤل غالباً ماتُعامل على أنها نظرة أفلاطون الحقيقية بشأن الحب، ولكن لمّا كان أفلاطون حريصاً على تنسيب الحكاية إلى شخص يدّعي أن سقراط حصل عليها من الكاهنة ديوتيما لذا سأشير إلى الحكاية بوصفها «حكاية ديوتيما»:

ينطوي الحب على الرغبة، والرغبة تتوجه حتماً نحو مايعوزنا ونفتقده. المفردة الإنكليزية «أريد» تضم المعنييْن معاً: إذا أردتَ شيئاً فأنت إذن تحتاجه، وهو مايعني أيضاً وبالضبط أنك لاتحوزه، لذا فإن الحب هو بصورة أساسية حاجة مفتقدة ويتطلّع لبلوغ ماليس في حوزتنا. ومع أنك قد لاتريد ماهو في حوزتك تواً ولكن قد يبدو الأمر أنك تريد هذا لمحض رغبتك في أن يستمر معك في اللحظة التالية: إذا كنتَ تحوز الجمال الآن فأنت تريد الإحتفاظ به، ولكن لأيّ مدىً ممكن؟؟ إذا كان عليك أن تحدّد بذاتك كم من الوقت ستدوم معك متعةٌ ما فأنت تكون حينئذ قد شرّعت الأبواب أمام إمكانية فقدان سحر حتى مايبدو مُتَعاً عظمى لانظير لها، لكن هذا الأمر لايحصل مع ديوتيما التي - وعلى العكس - تجترح ثلاث إنتقالاتٍ غير منطقية بصورة تدعو إلى الملاحظة الدقيقة.

الإنتقالة الأولى هي إفتراض أن المرء يريد دوام الأمر (أي أمر الحب أو اية متعة أخرى سواه، المترجمة) للأبد: «إذا كان الحب على النحو الذي لطالما صرّحنا به – أي الحيازة الأزلية لما هو طيّب وخيّر لذا فإن كل الرجال سيرغبون بالضرورة في طلب الخلود إلى جانب حيازة ذلك الأمر الطيّب والخيّر». ربما يجد هذا الأمر معقوليّته في الإفتراض بأن

حيازة الجمال والخصال الخيّرة هي أعظم أشكال الراحة الممكنة، ولكن برغم هذا فإن من العسير على المرء أن يتخيل إمكانية الإستمتاع ببرهة رائعة إلى مدى زمني لانهاية له وبغضّ النظر عن عظمة الروعة الكامنة في تلك البرهة - سيحلّ التعوّد Habituation وحينئذ ستخفت شدة المتعة إلى حدّ يحيل تلك البرهة إلى ألم، لذا فإن الإنتقالة الأولى ليست بأكثر من قفزة فجائية أو طفرة محدودة المدى فحسب.

الآن يحل نوع من أنواع ألعاب خفّة اليد تستحيل فيها موضوعة الحب شيئاً شاخصاً أمام عيوننا: كان الحب أول الأمر الرغبة في التفكّر اللانهائي بالجمال والأمثولات الخيّرة، ثم بغتة يستحيل الحب ذاته نوعاً من «اللانهاية» التي نرغب فيها - «حيث يكون الحب مستمدّاً من الخلود». هنا قد يكون صحيحاً القول أننا - أو البعض منّا في الأقل - نرغب في الخلود على هذا النحو وبوساطة الحب، ودعونا ننتبه إلى حقيقة أننا متى ماسعينا إلى إستنتاجٍ ما فإننا في الغالب لانعير أي إهتمام لمدى خطل وسائلنا بقدر مانتوجّه نحو «زبدة الكلام» التي تدعم توجهنا، لذا فإن اللامنطقية الكامنة في الإنتقال من السعي اللانهائي وراء شيئ محدد إلى السعي في طلب العيش (لمحض طلب خلود العيش فحسب) - هذه اللامنطقية غالباً ماتمرّ من غير إنتباهة مستوجبة.

الإنعطافة الفجائية اللامنطقية الثالثة تجلب معها - وعلى نحو فجائي - مفهوم الإستنساخ والتكاثر: تلك الرغبة التي يمكن توضيحها على إعتبارها نوعاً من جائزة «تعزية consolation» أزاء رغبتنا مستحيلة التحقق في الخلود «لأن الجيل البشري - بالنسبة إلى كائن محكوم بالفناء - هو نوع من الأبدية والخلود». تبدو ديوتيما هنا مستبقة لِـ (وودي آلن Woody Allen) الذي صرّحٍ في واحدة من إعلاناته الشهيرة أنه يفضل تحقيق الخلود بألا يموت (بدلاً من الإنضواء تحت خيمة جيل بشري

فحسب، المترجمة) -- الفكرة هنا تبدو هكذا: إذا كنتَ غير قادر على تحقيق الإتحاد مع الجمال الإلهي المتعالي ذاته فعليك إذن أن تمكث حيث أنت بغية الإنجاب وحسب. هكذا إذن يتم إقامة الرابطة بين الحب والجنس والإنجاب، أما الذريّة (التي تبدو فكرة لاحقة مستدركة) فيتم وصفها على إعتبارها «نتاجاً جانبياً» للسعي نحو الهدف الأصلي: بلوغ الجمال المثالي المتعالي. التكاثر إذن هو الأفضل بين الأمور الثانوية التي تنطوي عليها موضوعة الحب، ولكن التكاثر هو في الوقت ذاته كل مايمكن أن يطمح في بلوغه المخيال الشعبي الفلكلوري.

فكرة التسامي Sublimation الفرويدية هي نوع من الإنقلاب في النظرة الأفلاطونية: رأى فرويد أن الفنانين يستخدمون الوقائع الفنية (مثل الجمال) كتعويض عن الجنس، في حين يرى أفلاطون - وعلى العكس - أننا نلجأ إلى الحب والتكاثر كتعويض عن هدفنا عسير المنال المتمثل في رغبتنا الأساسية نحو بلوغ الجمال المتعالي، وأن مسألة أيّ من النظرتين تراها أقرب إليك خليقة بكشف الكثير عن طبيعة مزاجك الشخصي - أكثر بكثير عمّا تفصح عنه أنت بشأن أفضلية أحد النماذج على الآخر.

إن لامنطقية هذه الإنتقالات الثلاث ليست بالأمر الذي ينبغي أن يكون موضع الإستنكار الكامل: بالنسبة إلى فيلسوف عظيم يمكن لأية موضوعة لامنطقية أن تمتلك قيمة تعليمية، وفي حالة الحب هذه وعلى الرغم من كون الإنتقالات الثلاث الموصوفة سابقاً موضع مساءلة معمّقة فإنها في الأقل توجّه إهتمامنا نحو البعض من الحدوسات المثيرة التي نحوزها بشأن تجربتنا مع الحب إلى جانب رؤانا بشأن الموت.

أولاً، إن الإفتراض بأنك لاترغب في نهاية للتفكّر المتأمل في الجمال يعكس حقيقة أنك عندما تكون في قبضة العشق المتولّه فإن معرفة الطبيعة

سريعة الزوال لوهج الحب لن يكون بمقدورها إزاحة قناعة المتولّهين بأن الحب لابد دائم إلى الأبد. إذن أولى إنتقالات ديوتيما هي محض تمثيل مُناظر لإحدى حقائق التجربة التي نختبرها في حياتنا.

الإزاحة اللامنطقية الثانية - الإنتقال من محض الرغبة في التفكّر بالجمال نحو محض الوجود الدائم، هذه الإنتقالة توفر ميلاً قوياً للإيمان بالإستنتاج التالي بغض النظر عن الأسباب الداعمة لذلك الإستنتاج: في الوقت الذي يبدو فيه معقولاً للغاية أن يكون الحبّ (أو أية حالة أخرى باعثة على البهجة) موضوعاً لايشهد نهايته مع الموت، فإن التوقعات التوّاقة للأبدية يتوجب أن تخسر كل قوتها الجاذبة ما لم يتم ضمان نوعية الحياة الأبدية ذاتها. وصف أفلاطون أي شيء غير أبدي بأنه «غير حقيقي» ببساطة، وربما قاد هذا الإعتقاد لنسيان إمكانية أن تكون الأبدية غير ممتعة بالقدر الذي نتخيله نحن.

تبدو الإزاحة الثالثة نحو طلب الخلود عبر تكثير البشر جيلاً بعد جيل غير باعثة على الدهشة للوهلة الأولى. من الطبيعي أن نرى في إنجاب الأطفال نوعاً من الخلود، ولكن حقيقة الأمر هي أن إنجاب الأطفال لايمتّ بأية صلة إلى الخلود. إن الوضوح الظاهري لهذه الإنتقالة هي ذاتها مايتسبّب في لاعقلانيتها، وبغض النظر عمّا تبذله أنت من توفير أدلة كافية فإن طفلك ليس أنت في النهاية. من جانب آخر ثمة أخبار جيدة تقول أنك حتى لو لم تنجب أطفالاً أبداً فلايزال في قدرتك المساهمة في الإرتقاء بالحياة المستقبلية، وستتحقق مساهمتك بطريقة أكثر إلتفافاً ممّا تتصور من خلال اليرقات والبكتريا التي ستتكفّل بإعادة لحمك إلى دورة الحياة الخالدة.

إن الفكرة القائمة على أساس أن الحب يتوق لما ليس بحوزته تؤشّر على حقيقة أكثر قتامة باتت موضع إستغلال مفرط من جانب معظم

الفن والأدب: الحب مؤلم في العادة، وأن سعيه الدائب تجاه الكمال غالباً مايركّز على ماهو زائف وعصيّ على البلوغ، ومتى ماتحقق مسعى الحب (من زواج أو غيره،،) على صعيدَي الأسطورة والواقع فإنه غالباً ماينطفئ عند الموت أو يفشل في تجاوز «الموت الأصغر» الخاص بإنطفاء جذوة النشوة الجنسية أو ذلك الناتج من الندوب الكثيرة في الحياة اليومية. تتهرب الكاهنة ديوتيما من تلك الحقيقة الأكثر قتامة بعزل الحب عن الأشخاص الحقيقيين: يمثل المحبوب وبصورة غير كاملة نموذجاً للجمال المحبوب ويعني هذا وبطريقة متّسقة مع ماقلناه أن يُوسّع المحبّ محبته لتشمل كل الأطفال الممتلئين جمالاً لأن الحب إذا ماكان سبباً كافياً لحبّ أحدٍ ما إذن ينبغي أن يكون سبباً كافياً لحبّ الجميع (الشكل ٢).



"As you probably heard me telling Liz, I'd like to start seeing other twins."

(الشكل ٢)

«مثلما قد أكون أخبرتُكِ من قبل، أحبّ أن أشرع في رؤية توائم أخرى».

إن الكثير من الناس لابد مسّهم الإلهام الناجم عن معرفتهم بقدرة الحب على الإرتقاء بنوعية إنشغالاتنا اليومية السائدة ودفعها لبلوغ آفاق كينونة أخرى أكثر رقياً، وهذه تذكرة أخرى لنا بالروابط الوثيقة التي يحوزها الحب مع كل من الفن والحماسة الدينية، ويمكن بكل يسرٍ ملاحظة أن أفضل الاشعار التي قيلت في الحب - حتى لو أوغلت في التفاصيل الشخصية الصغيرة - تدين بسطوتها المعهودة إلى قدرتها على الإرتقاء بالمواقف الخاصة نحو مصاف المعنى الكوني.

العودة إلى الخاص

فانتازيا ديوتيما التي مرّت بنا ليست نهاية الحوار رغم أنها تُحسَب الذروة فيه: الكلمة الأخيرة في الندوة الأفلاطونية كانت من نصيب ألسيبياديس Alcibiades الثمِل الذي أشتُهر بوصفه «صبيّ أثينا» الذهبي الموغل في السوء الذي لم يتورّع دوماً عن الحديث بشأن محاولاته اللامجدية في إغـواء سقراط!!. تقلب هذه الحكاية التوقع الإعتيادي السائد بشأن الرجل كبير السن الذي يُغوي مَنْ هُمْ أصغر منه سنّاً، ولكن الحكاية لاتفتأ تؤكد تأكيداً بالغاً على الجمال (الأخلاقي والذهني) الذي حفّز المحِبّ (ألسيبياديس) لتجشم عناء تسلّق سُلّم ديوتيما: إن ماأسر ألسيبياديس وخلب لبّه هو الجمال السقراطي الداخلي لاالجسديّ (الحقّ أن سقراط كان بشع الخلقة إلى حدود مفرطة!)، ولكن حقيقة أن الرجل اليافع كان مأخوذاً بشخص سقراط ذاته تقوّض إدعاء ديوتيما في أن الجمال وحده هو المستحق للحبِّ وحسب - إنها الحقيقة التي تحافظ على مركزية الفكرة القائمة على كون كائن إنساني محدّد بذاته هو الموضوع الحقيقي للحب، وبحسب هذه الفكرة فإن سقراط: الكائن البشري الحي هو مَنْ رغب فيه ألسيبياديس وليست أية

خصلة تجريدية حازها سقراط بغض النظر عن كمّ الجاذبية التي تنطوي عليها تلك الخصلة.

إن السؤال الخاص بالكيفية الدقيقة التي تؤجّج بها خصال الفرد حريق الحبّ لايزال على كل حال سؤالاً مثيراً لأحجياته الخاصة.

ماهي الإستقامة الإيروتيكيّة؟

ثمّة في الندوة الأفلاطونية أعراف محدّدة تعدُّ مفروغاً منها: سيادة الحبّ بين رجلٍ ويافع، المرتبة الثانية للحب الذي يبديه أحدٌ لإمرأة، الإتيكيت etiquette (أي المنظومة السلوكية المعيارية) الخاص بالمسعى الإيروتيكي - الموضوعة الأساسية هنا هي: مَن الذي يسعى؟ ومن الذي يُسعى إليه؟، وتأسيساً على هذه الحقائق فإن الإنقلاب في وجهة المسعى لحكاية السعي تلك طبقاً لتقاليد الإتيكيت المرعيّة تمثل نقطة تحوّل صارخة في الحوارية الأفلاطونية. يمكن للسؤال السابق أن يتّخذ الآن الصيغة التالية: بأي شكل من العلاقات يكون توقع الحب الإيروتيكي معقولاً؟ من ذا الذي يمكن أن يكون شخصاً أو موضوعاً مناسباً للحب بين الزوجات أو الأزواج أو الأصدقاء أو أولاد العمّ أو الأطفال أو الآباء أو الإنسانية بعامة؟ من هو التابو taboo بين هؤلاء؟ وماالذي يحدّد الشروط التي تبيح كون فلانٍ مناسباً للحبّ من عدمه؟

إن الإجابات التي يقترحها أي مجتمع محدّد تجاه هذه الأسئلة يمكن تسويغها تبعاً لمفردات السياقات الطّبيعية للمشاعر والعواطف موضوعة السؤال السائدة في ذلك المجتمع، ولكن كما رأينا تواً فإن الهوة الواسعة الفاصلة بين التقاليد الإغريقية وتلك السائدة اليوم تعني أن بعضاً من المفترضات المفروغ منها ماهي إلا نتاجٌ للعادات المحلية السائدة، ويمكن القول أنها مفترضات «مهيكلة إجتماعياً». إن من

المحتمل للغاية أن يكون شعورنا أزاء مايُعدّ «طبيعياً مفروغاً منه» ليس بأكثر من قناعة موهومة زائفة.

ثمة ميلٌ واحد على كل حال يبدو محافظاً على سطوته منذ أيام أفلاطون وحتى يومنا هذا: هو الفكرة القائلة أنّ الحب لايوضح السبب وراء إجتراح سلوك سيئ ما فحسب بل يقدّم الاعذار المناسبة له أيضاً. «في السعي وراء الحبّ» يقول بوسانياس ثم يكمل «فإن من المعتاد أن تسمح أعراف الإنسانية للمحِب بان يُقدِم على الإتيان بأفعال غريبة عديدة ماكانت التقاليد او الأعراف الفلسفية ستقبل بها، ولكانت تلك الأفعال ستنال من جانب الفلسفة تقريعاً شديداً بالغ القسوة لو كانت مدفوعة بدافع غير دافع الحبّ: منفعة او إبتغاءٌ لمنصب او سلطة».

سنجد لاحقاً أسباباً إضافية لمقاومة إغواء النظر إلى الحب من خلال نظارات وردية فحسب.

منظور تطوَري للحبّ

مع أن أفلاطون أعوزه نموذج تطوري فإن بعضاً من حواريات ندوته تثير حكاية عن الأصول التي توضّح الرغبات والسلوكيات المقترنة بالحب: فكرة أريستوفانيس بشأن المُحِب الساعي لبلوغ نصفه الآخر، وتأكيد ديوتيما على السعي وراء الخلود - كلاهما يوضحان الطريقة التي يمكن بها لحكايات أصل الحب أن تلقي الأضواء على كيفية عمل الأشياء.

نعلم الآن مايكفي بشأن تشكّل الخصائص الإنسانية بتأثير الصدفة والإنتخاب الطبيعي في مسار التطور الإرتقائي الإنساني، والدلائل المتحصلة من تلك الحقيقة تنطوي على الكثير من التفكيك الحدسيّ: من غير المحتمل أن تكون الحقائق كلها معتمدة وموثوقة أو خلوةً من

المفترضات الأيديولوجية المسبقة، وعندما سنتعامل لاحقاً مع ماتقوله النظرية التطوّرية بشأن الحب يتوجّب علينا دوماً تحسس وقع خطواتنا بحذر متذكرين من قراءاتنا الأفلاطونية أن إبداء مظاهر الولاء والإخلاص تجاه المعايير الإجتماعية السائدة يمكن أن يدفع المصداقية غير المضمونة أو المعقولة لأن تستحيل إفتراضات غير محتملة وبخاصة في شأن طبيعة الحب والإختلافات الجندرية التي قد تطالها تلك المفترضات العتيدة.

ما المشاعر التي تغمرنا من وراء الحبّ، ولماذا؟

ماالمشاعر التي تأتي مع الحب، وماالذي يدفعنا الحب للسعي وراءه وبالتالي فعله؟ كان الروائيون والشعراء حتى أزمان متأخرة هم وحدهم خليقين بالإجابة على أمثال هذه الأسئلة (مع أن أغلب المؤلفين بدوا أقل إهتماماً بكيفية الشعور عندما يكون المرء محبوباً بالمقارنة مع كيفية شعوره عندما يحبّ). لم يهمل أفلاطون أياً من الأمرين، ولايزال الأصل الأسطوري لنوعنا البشري - بإعتبارنا كائنات بشرية تسعى وراء أنصافها المكمّلة الأخرى - هو الإستعارة القوية القادرة على تمثيل الشعور الطاغي والجاذبية التي لامحيد عنها تجاه شخص بعينه: ذلك الشعور الذي ينتاب المُحبّين الذين

غمرتهم حالة من العشق والوَلَه[١٨]. إن بعضاً من مشاعر الرفض والتجاهل الأكثر إيلاماً وبعثاً للإحباط تثيرها حكاية ألسيبياديس بشأن

١٨- وأنا منغمرة بترجمة هذه العبارة طفر لذهني وعلى نحوٍ مدهش حقاً بيت من الشعر للجواهري يرد في قصيدته (ياأمّ عَوْفِ) ويمثّل أروع تمثيل وأفضله مايريده الكاتب في هذا الموضع:

لانعرفُ الحُبّ إلّا أنّه دَنَفٌ....... من الصّبابة يجتاح المُحِبّينا

الدّنَف: هو المرض الموجع المُثقِل الذي يُعيي صاحبه ويُدْنيه من الموت. (المترجمة)

محاولاته الخائبة لإغواء سقراط، وهنا أيضاً يمكن للمعرفة الحديثة أن تمنحنا منظوراً حداثوياً بشأن هذه المشاعر من خلال تتبّعها لمسارات عمليات خاصة تحدث في الدماغ – تلك العمليات التي تنشِئ تماثلات وإختلافات بين المشاعر التي نختبرُها على أساس كونها متماثلة ولكنها مختلفة في الوقت ذاته كما هي الحالة مع الحب الإيروتيكي والحب الأمومي.

إن الثيمة السابقة سيتم إستكشافها لاحقاً، ولكن الفلاسفة وعلماء النفس باتوا يرون أن طبيعة تلك التجربة لاتعتمد على حالات الدماغ البشري فحسب بل تعتمد أيضاً على الجّدالات السياقية والإجتماعية التي توجّه فهمنا لتجربة الحبّ. فكّروا مثلاً في التأثير القوي للأدوية الكاذبة Placebos (هي أدوية وهمية غير مؤذية تُعطى لبعض المرضى الخاضعين للتجارب الإكلينيكية للأدوية المكتشفة حديثاً، ويوهَمُ خلالها هؤلاء المرضى أنها ذات تأثيرات إيجابيّة لهم، المترجمة): إذا ماأعطيتَ حبة دواء تتوقع منها نتائج محددة فإن ثلاثين في المائة من تأثير الدواء (وربما أكثر) يمكن أن يُعزى إلى توقعاتك الإيجابية المسبقة عن الدواء، ويحصل هذا الأمر في غياب أيّ محتوى كيميائي فعّال في حبة الدواء، وأن هذا الأمر موثّق من خلال التجربة الشخصية والقياسات الموضوعية معاً. إن الكثير ممّا يشبه هذا الأمر يمكن أن يحصل في الكثير من تجارب الحب، ولكن ماذا بشأن السبعين في المائة المتبقية؟

عندما ندقق في أمر العلم المعاصر الخاص بالحب ينبغي علينا أن نكون حذرين للغاية تجاه التوضيحات التي تكتفي بإيراد إرتباطات عصبية مع الحالات التي نعرِفها من خلال تجاربنا لأن مثل تلك الإحالات العصبية الخالصة لن تشكل إضافة ذات قيمة لفهمنا بشأن الحب أكثر ممّا تفعله معرفة تسمية أجزاء الجهاز الهضمي في تسكين آلام المعدة!!. لكن من جهة أخرى فإن هذه التمثّلات العصبية لمنابع الحب يمكن أن تكون ذات

فائدة عظمى إذا ماساعدتنا على فهم حقيقة أنّ حالات محددة للعقل والرغبة (مثل تلك المرتبطة بالنشوة الدينية أو بالإدمان علًى المخدرات) هي في الأساس حالات مدفوعة ببعض الكيميائيات الدماغية التي تحفّز العشق والتولّه. يمكن لهذه المعرفة العصبية أن تقترح لنا طرقاً يمكننا من خلالها أن نحوز سيطرة أفضل على فعالياتنا المرتبطة بالعقل والشعور إذا ماأردنا حقّاً حيازة تلك السيطرة.

هل الحبّ موضوعة قابلة للتحليل؟

المناقشة التي أشعل فتيلها ببراعة مبدأ ديوتيما هي مناقشة فلسفية التوجّه على وجه التحديد وتخالف المقاربات الأخرى لموضوعة الحب: المقاربات السايكولوجية أوالتأريخية أو الأسطورية أوالعلمية، ويكمن وجه الإختلاف في طبيعة ذلك الأمر الذي ندعوه اليوم «التحليل المفاهيمي». ماالذي تعنيه عبارة «التحليل المفاهيمي» هذه؟

يمكن أن نرى في الحب تركيبة المشاعر أو الترتيبات المركّبة الأكثر بساطة من الحب ذاته، وأن تشخيص تلك المكوّنات الأكثر بساطة هو وجه من وجوه «التحليل المفاهيمي»، أو يمكن لنا أن نرى الحب في ضوء مانعنيه في «التحليل النفسي»: في المنظور الذي قدّمه أريكسيماكوس فإن الحب يتمّ تحليله بعونٍ من عوامل لاواعية مثل التناغم الهارموني أو التنافر في التركيبة الفسيولوجية للمُحبّ، ولكن الإحساس الذي يتحدّث عنه الفلاسفة بشأن التحليل المفاهيمي مختلف أيضاً عما قلناه: هو بالضبط مايشرع سقراط في فعله عندما يمضي في مساءلة أغاثون بشأن علاقة الحب بالرغبة. إن السؤال الخاص بطبيعة الشيء الذي يستحقّ أن يُعَدّ «رغبة» هو جزء من نوع التحليل الذي نبتغيه عندما نتساءل عن معنى الحب.

إن الطريقة التي يعمل بها التحليل المفاهيمي عند مناقشة الحب، على كل حال، تبدو أكثر من محض مساءلة لمعنى الحب. يُقالُ في العادة أنّ خصيصة ما هي أساسية لأجل تطبيق مفهوم ما متى بطُل تطبيق ذلك المفهوم في غياب تلك الخصيصة: المثلث علىً سبيل المثال شكلٌ مستوٍ بثلاث زوايا، وهذه الخصيصة لاتتماشى منطقياً لو كان المثلث يحوز أكثر أو أقل من ثلاثة أضلاع - نحن نعلم أن واقع الحال هو هكذا ولكننا لانتساءل كيف يشعر المثلث أزاء هذا الأمر!.

حالة الحب مختلفة: هنا نجد في أنفسنا ميلاً لجعل الشخص الذي يحبّ هو مَن يقرر بذاته ماالذي يعدُّ أساسياً في أمر الحب. تمعّن في المثال التالي: إفترض أنّك قابلتَ ماري ووقعت في حبّها قبل أن تلتقي سوزان، وعلى الرغم من أن سوزان تحوز كلّ - وربما أكثر من - الخصائص المحبوبة في ماري فإن حبك لماري يجعلك إمرءً غير مُتاح للوقوع في حبّ سوزان. من الواضح تبعاً للمنطق السائد أن هذا الأمر يعتمد كلياً على الحقيقة التصادفية الطارئة في أنك قابلتَ ماري أولاً وحسب، لكنّ معظم المُحبّين يُبدون تردّداً في قبول الطبيعة التصادفية أو الطارئة لحبّهم. إن حبك لماري سيبدو لك أمراً مهماً وأساسياً للغاية على النحو ذاته الذي يبدو فيه الإسلام أو الكثلكة Catholicism الدين الأساسي الوحيد والصحيح الذي يعتقد فيه عموم الأتباع المعتنقين لهذه الأديان، ومع ذلك يمكن أن نثق في ان كلاً من هؤلاء الأتباع الخُلّص لو كان دينه مختلفاً منذ الولادة لأبدى التكريس المخلص ذاته الذي يبديه للدين الآخر - ذاك مَعْلَمٌ أساسي من معالم القبضة التي يُحكِم بها العشق المتولّه وثاقنا بها إلى حدّ لانتخيل معه أن تكريسنا الكاملَ لذلك العشق يمكن أن يطاله تغييرٌ ما يوماً.

ينبغي لنا مع مُضيّنا في التحليل المفاهيمي للحب أن نوجّه بعض

الإهتمام لِما يبدو بالضرورة نتيجة مستلزمة للمشاعر التي تُمسك بوثاق المُحِبّ، وعلينا في الوقت ذاته أن نُعاين المحبّ من غير إبداء أي تعاطفٍ معه – سنكتفي بالنظر إلى فضائه الخارجي وسنمضي في السؤال – ومن وجهة نظر مراقب خارجي ايضاً – بشان مايمثّل وجهاً أساسياً أو غير أساسيّ في مفهوم الحب. إن واحداً من أهم أوجه العشق المتولّه التي يفصح عنها التحليل المفاهيمي للحب هو أن بعضاً من المواضعات الأكثر رسوخاً في ذلك العشق سيثبت زيفها وخطلُها.

في سياق إستنطاق أغاثون الذي تبنّاه سقراط (في الندوة الحوارية الأفلاطونية) فإن الملاحظات المميزة التالية تختص بالتحليل المفاهيمي للحب:

(الحب هو حبّ شيء ما) – الحب حالة قصدية، ويشير هذا المصطلح إلى حالة عقلية تختصّ بشيء ما (قد يوجد وقد لايوجد)، وبهذه الخصيصة يختلف الحبّ عن المزاج لأن الأخير لايختص بشيء محدّد على الرغم من قدرته على التأثير فيك وجعلك تشعر بكل شيء. سيبدو أمراً سخيفاً مثلاً لو قلتَ: «أنا مجنون عشقاً – ولكن ليست لديّ فكرةٌ مع مَنْ؟». بعد أن وطّد سقراط حقيقة أنّ الحب يختصّ بأحدٍ ما دفع هذا الأمر أغاثون إلى التأكيد على أنّ الحب ينطوي على الرغبة في شيء ما لايمتلكه المحبّ، وهذا هو ماسلّط الضوء على دور موضوعة (الرغبة Desire) في الحب وهو ماستحدث عنه لاحقا.

دعوني الآن أقدم ملخصاً للأفكار التالية من خلال التساؤل: ماالذي يمكن أن نتعلمه بعد مايقارب الألفيْن وخمسمائة سنة من الندوة الأفلاطونية؟

بعيداً عن الإستبصارات المحدّدة التي لامسنا تخومها (بمعونة

الندوة الحوارية الأفلاطونية) فإن الدرس الأساسي الأكثر أهمية الذي تعلّمناه هو أن ليس بمقدور درس مفرد أن يكون مفيداً بمفرده بمعزلٍ عن الدروس الأخرى. إنّ كلاً من المقاربات المختلفة بشأن الحب والتي عرضتْها الندوة تبدو صائبة في نطاق حدّ معين وليس ثمة الكثير ممّا يقوله أي درس بشأن درس آخر، ولكن ثمة إستثناءات لذلك عندما تمضي إحدى الشخصيات في إجتراح المبالغات والتفاهات: كان أمراً في غاية السهولة بالنسبة إلى بوسانياس لكي يبيّن أن الفوائد السايكولوجية المجتناة من الحب التي أسهب فيدروس في الحديث بشأنها قد ألقت ستاراً كثيفاً على الجانب الأكثرظلمةً من الموضوع، ويصحّ الأمر ذاته مع سقراط الذي فنّد وبكثير من البراعة الفاتنة رأي أغاثون في الحب بإعتباره آلهة مطلقة الجمال والخير وتغافله في الوقت ذاته عن عنصر الرغبة الذي يمثّل موضوعاً مركزياً في الحبّ. هذه الأمور ليست من قبيل المماحكة والجدالات الفارغة بل تتموضع في القلب من أحد أوجه موضوعة الحب التي غالباً مايحصل نسيانها بسهولة رغم أهميتها لأية حياة جيدة يسودها قدرٌ معقول من المثالية المقبولة.

إذا ماكان الحب (أو أي شيء آخر نملك له تقديراً عالياً) مطلوباً منه أن يؤثر في مشاعرنا أو سلوكنا بطرقٍ مهمة فينبغي إذن أن يثير فينا الرغبة ويدفعنا إلى جعلها طاغية التأثير فينا. الرغبة – بالتعريف – تبتغي شيئاً لايوجد في الواقع، وقد سبق لنا ورأينا كيفية إنعكاس هذا الأمر في الغموض الذي يكتنف المفردة الإنكليزية (أريد want): تشير تلك المفردة في واحدةٍ من معانيها إلى حالة سايكولوجية متى ماتمّ توجيه الرغبة نحو حالةٍ غير موجودة من العلاقات (أي عندما يحتاج المرء ماهو في حاجة إليه حقاً). إن طريقة أفلاطون تبدو معقولة في توضيحه للكيفية التي نبدو معها راغبين في طلب ماهو في حوزتنا الآن فعلاً متى

ماكان مقصوداً من توضيح أفلاطون ذاك أننا نرغب في دوام إمتلاك مانمتلكه الآن، ولما كنّا لانمتلك في حيازتنا الآن أياً من الحالات المستقبلية لذا فإن كلام أفلاطون لايشكّل كسراً للقاعدة التي تؤكّد أننا نرغب فيما لانحوزه فحسب.

في المقطع التالي، وبمعونة من نصيحة ديوتيما، سنتساءل: ماالذي يعنيه الأمر عندما يُبدي المحبّ رغبة (في شيء ما)؟

٣. الرغبة في الحبّ

ثمة أمران مأساويان في الحياة: الأول هو أن
لاتنال ماتريد، والثاني هو أن تناله.
• أوسكار وايلد وجورج برناردشو

شبعوا من إجتناء العسل حدّ التخمة وراحوا
لايطيقون طعم الحلاوة التي غدا القليل -
ماهو أكثر بقليل من أقلّ القليل منها يُعَدُّ
كثيراً بما لاطاقة لهم على إحتماله
•شكسبير، مسرحية هنري الرابع الجزء الأول، الفصل الثالث، المشهد ٢

ماالذي يريده المُحبّ؟

إذا كان ثمة أمرٌ واحد أصابت فيه ديوتيما فهو تأكيدها أن الحب ينطوي - بصورة رئيسية - على الرغبة. ولكن ماالرغبة؟ وماأشكال الرغبة التي تُعَدُّ خصائص مميزة للحب؟

إن بعضاً ممّا يريده المحبّون هي السّمات المرغوبة في أية علاقة

صداقة سائدة: الثقة، الحميمية، التوافق العاطفي، الرّفقة، الإهتمام المتبادل بشؤون الآخر. يتطلّع الحب الإيروتيكي إلى سمات أخرى مضافة إلى السمات السابقة وليس ثمة موضعٌ عبّر عن تلك السمات بطريقة مكثّفة أفضل ممّا فعلت أغنية دولاند Dowland: «أن ترى، أن تسمع، أن تلمس، أن تقبّل، أن تموت، معك وبك ثانية توجد أطيب المشاعر وأحلاها» (جون دولاند: مغني ومؤلف موسيقي وعازف عود ذاعت شهرته في عصر النهضة، وقد عاش في الفترة ١٥٦٣ – ١٦٢٦، المترجمة). إنتبهْ إلى الطريقة العَرَضية التي قاربت بها كلمات دولاند المعنى الثنائي لمفردة (أن تموت): عندما نفكر في السطوة الإيروتيكية للحظة الحبّ يمكننا أن نفهمها بشكل أفضل في سياق النشوة الجنسية المصاحبة لها، ولكن فكرة الموت الحقيقي ليست بعيدة أبداً عن عقول المحبين في لحظات النعيم الفردوسي. لاحظ مايقوله عطيل في هذا السياق:

إذا كان محتّماً أن أموت في هذه اللحظة

إذن سأكون الآن في ذروة السعادة، لأنني أخشى

أن روحي التي إحتفظت بدواخلها نقيةً على نحوٍ مطلق

لن تجد راحةً مثل هذه

تقودها إلى قدَرٍ غير معلوم

نستطيع هنا أن نتفهم رغبة المحبّ في الموت وهو في ذروة السعادة المتصورة، ويمكننا أيضاً أن نتفهّم توق المحبّ للإحساس بتلك البرهة المتوهجة إلى الأبد.

تخيّل غريبيْن يرقب أحدهما الآخر ويشعران بتوهج الرغبة بينهما. ليس ثمة حاجة لتوصيف تلك الرغبة ووسمها بأية حالة من العلاقات

المشابهة إذ لاأحد منهما يرغب في فعل شيء محدد كما لانتوقع نحن أن يحصل أي فعلٍ بينهما، بل على العكس يبدأ كل منهما في إبداء رغبته تجاه الآخر وحسب. الرغبة تتوجّه نحو هدف ولكن ليس لها غايةٌ ما: تتغذى الرغبة المتبادلة بين الطرفين عندما يرى كل طرف الرغبة متوهجة لدى الطرف الآخر. إن الحالة التبادلية التي قد تتكون باديء الأمر من محض تحديقات متبادلة خلوّة من أي كلمات هي ماتتسبّب في توهج الرغبة وإشعالها على نحوٍ متصاعد

الشدة، وثمة حلقةٌ من التغذية الإسترجاعية[١٩] تتشكّل هنا. يمكن لحلقة التغذية الإسترجاعية أن تكون موجبة أو سلبية في تأثيرها الناتج: التغذية السلبية تقود إلى حالة التوازن Equilibrium في حين أن التغذية الإيجابية (كما يعرف المهندسون) هي بمثابة وصفة تقود إلى كارثة محققة، والتدخّل الخارجي هو وحده مايمكنه وضع حد للتغذية الإسترجاعية الإيجابية قبل أن تتحول إلى إنفجار، وفي هذه الحالة – ولحسن الحظ – فإن الكارثة قد تطال ببساطة العلاقة الجسدية والجنسية حيث تستحيل الحالة شكلاً جديداً وتدخل طوراً جديداً.

تتطلب حلقة التغذية الإسترجاعية المتضمّنة في تعظيم شدة الرغبة المتبادلة شريكيْن إثنيْن: يمكن تمثيل تلك الحلقة لكلٍّ من الشريكيْن بهيئة صورة تشكّلُ فيها الرغبة والمسعى والمتعة دائرة مع بعضها، وهذا هو الأساس فيما يدعوه بعض علماء النفس (التكييف المُعدّل) الذي نعني

١٩– التغذية الإسترجاعية Feedback: مفردة مأخوذة من علم السيطرة الآلية Automatic Control وتعني تحفيز نظامٍ ما – بيولوجي أو غير بيولوجي – بطريقة ذاتية وبما يقود إلى تعظيم قيمة الفعل الناتج معظم الأحيان أو توهينه في أحيان قليلة أخرى. (المترجمة)

به النمط البسيط من التعلّم الذي تؤشر فيه البهجة على نجاح مسعانا وبالتالي تشجعنا على الإقدام وإعادة المسعى ثانية. في حلقة الرغبة والمتعة هذه تحفّز الرغبة المتعة، والمسعى الناجح يُبقي موضوع الهدف قائماً، ويُنتِج تأمين الهدف متعة، وتضيف المتعة المتحصّلة قوة للرغبة في المرحلة التالية (أنظر الشكل ٣).



(الشكل ٣)

The cycle of desire, pursuit, pleasur

e, and reward feeds on itself

حلقة الرغبة - المسعى - المتعة، والمكافأة التي تعيد تغذية نفسها

لعنة الإكتفاء والرّضا

ثمة ظاهرة محزنة حد الفجيعة – رغم كونها شائعة للغاية – وهي ممّا يستعصي فهمه على أساس خلفية تلك الصورة المُفجِعة: هذه الظاهرة الباعثة على الكدر موصوفة بإقتدار عالٍ في السونيتة الشكسبيرية ١٢٩:

أن تخسر روحك في القفر الشائن،
تلك هي الشهوة في أعلى مراقيها، وحتّى تنال الشبع،
تكون خلالها كاذباً، قاتلاً، مولِغاً بالدماء، مجلبة للذمّ
متوحشاً، متطرّفاً، فظاً، قاسياً، غير جدير بالثقة،
بعد أن نذوق لذاذاتها سرعان مانطرحها بعيداً،
نفترسها في حالةٍ من غياب العقل، سرعان ماتمضي،
ويسود جنون الكِراهية مثل سنّارة نشبت في الحلق،
أحكمت قبضتها عمداً لتجعل صاحبها مُلتاثاً في الجنون،
مجنوناً في السعي وراءها، مجنوناً في حيازتها،
مُتطرّفاً في إمتلاكها، أو في السعي إلى إمتلاكها،
هي النعيم مجسّداً، وعندما تتحقق يحلّ الندم الشامل،
بعد أن كانت من قبلُ متعة مخبوءة وراء حلم....
هذا كله يدركه العالم تماماً، ورغم ذلك لاأحد يدرك بوضوح
كيف ينأى عن الفردوس الذي يقود الجميع إلى هذا الجحيم.

The expense of spirit in a waste of shame
Is lust in action; and till action, lust

Is perjured, murderous, bloody, full of blame,
Savage, extreme, rude, cruel, not to trust,
Enjoy'd no sooner but despised straight,
Past reason hunted, and no sooner had
Past reason hated, as a swallow'd bait
On purpose laid to make the taker mad;
Mad in pursuit and in possession so;
Had, having, and in quest to have, extreme;
A bliss in proof, and proved, a very woe;
Before, a joy proposed; behind, a dream.
All this the world well knows; yet none knows well
To shun the heaven that leads men to this hell.

هذه السونيتة مستحقة تماماً أن تُنقل بكاملها لأنها تضم بين ثناياها فكرتيْن إثنتيْن: الفكرة الأولى هي أن الرغبة بذاتها مؤلمة بغض النظر عن بلوغ أهدافها المرتجاة في نهاية الأمر، والثانية هي أن الرغبة عُرضة أحياناً لِما سأطلق عليه عبارة (**لعنة الإكتفاء والرضا**): هذه الحالة التي تحصل عندما يقود إشباع بعض الرغبات إلى الإشمئزاز بدلاً من الإطمئنان والإشباع والرضا العاطفي. إن هاتين الفكرتين مستقلتان عن بعضهما ولكنهما تكشفان عن أن الرغبة بذاتها حالة غير مرغوب فيها إلى حد بعيد: هي موجعة ومؤلمة إذا مادامت ويعقبها دوماً الخيبة أو ماهو أسوأ مآلاً، وهذا أمر لايتفق مع حلقة الرغبة والمتعة التي وصفناها في الجزء السابق.

قبل أن نمضي في توضيح مواضع الخطأ في وجهة النظر تلك دعونا نلقي نظرة أكثر تفحّصاً لخصيصتي الرغبة هاتين: إن كون الحب مؤلماً ليس بالأمر المستحدث ولكن بالنسبة إلى العديد من المؤلفين (ومنهم أفلاطون والكتّاب المتّبعون للتقاليد البوذية) فإن ألم الحب يتبع الحقيقة الأكثر عمومية والقائلة أن كل الرغبات مؤلمة على نحوٍ لامفرّ من معاناة تبعاته، وثمة منطق محدد في هذا الأمر: لو لم تكن الرغبة مؤلمة فلماذا إذن نضع حداً لها بعد أن ننال غايتها المشتهاة؟ لماذا لانكتفي بطرحها جانباً والإستمتاع بلذتها المجتناة؟ إن الأمر هو على النحو الذي وصفه شكسبير –الرغبة تعبث بنا بقسوة فاضحة: هي «كاذبة، قاتلة، مولغة بالدماء، ومجلبة لكلّ مايدعو للذم».

إن ماذكرناه أعلاه، على كل حال، وكما يعرف أغلبنا من خلال التجربة يصحّ على حزمة صغيرة من الرغبات وحسب، ويمكن لتلك الرغبات أن تكون رغبات حلوة، ويمكن للأخرى أن نكون شهية – يمكن أن يوجد ثمة فنّ لتأخير عتبة الإكتفاء والرضا بقصد إدامة الرغبة إلى حدود لانهاية لها طلباً للإستمتاع الخالص بالرغبة لمحض كونها رغبة وحسب حتى عندما تخالطها المرارة.

على نحوٍ مناقض لما قلناه يبدو التوق والحنين محض تناقض في المصطلحات: فالمرء لايبتغي من وراء التوق الإشباع والرّضا بل الراحة من الحنين ذاته وطرحه عن كاهله لأن الحنين عبء ثقيل لايقبل به المرء إلا على كراهة.

ليست كل الرغبات توقاً وحنيناً، ومع هذا فيمكن حتى للرغبة الباعثة على البهجة أن تكون ذات وجهين: الرغبة الضيّقة الموجّهة نحو بلوغ الذروة المشتهاة تنتهي في نهاية الأمر عند بلوغ فنائها الذاتي

حالها في ذلك حال أية متعة عامة أخرى تتوق للبهجة الكاملة. عندما تكون الرغبة مؤلمة بذاتها فإن التوق المرغوب في إكتمال البهجة ينتهي بواحد من أشكال ثلاثة: كبهجة، أو كإنقطاع للألم، أوكنهاية للرغبة كلها. إن هذه الحقيقة قد تساعد جزئياً في توضيح الفهم العام السائد بشان إرتباط الحب أو الجنس مع الموت.

ثمة طرقٌ أقل تطرفاً لايمكن بها بلوغ عتبة الرضا على الرغم من بلوغ ماأراده المرء، وأكثر هذه الطرق وضوحاً ينتج من خطأ المرء في تحديد ماأراده في المقام الأول، وأن نوع الخيبة في هذا الشأن يمكن تجنبه بتحديد مايبتغيه المرء بشكل أكثر دقّة. أما المعضلة الثانية الأكثر عمومية فهي تلك التي تدعى (**إعادة التوازن الذاتي alliesthesia**)[٢٠] – ذلك المصطلح الباعث على الرهبة بالنسبة للعامة والذي يشير إلى حقيقة ان الرغبات تخبو مع إقترابها من طور الإشباع الكامل وعلى النحو الذي تكون فيه – مثلاً – رشفة الماء الأولى سماوية المذاق بالنسبة للمتضوّر عطشاً في حين تكون الرشفة الأخيرة بمثابة أداء واجب أخلاقي مهذب تجاه الجسد وحسب. أما المعضلة الثالثة فهي أن المتعة المبتغاة بشدة قد تشوبها الفكرة التي لاتبارح الذهن والتي تقول أن ماهو خيّرٌ للغاية لايمكن أن يدوم.

ثمة شعور آخر أيضاً يمكن أن يصيب المحبّ بالخذلان: الخيبة عندما

٢٠– إعادة التوازن الذاتي alliesthesia: هي الإستجابة الذاتية التي يُبديها الفرد أزاء المثيرات الخارجية التي تعمل على خلخلة حالة التوازن الأحيائي الداخلي الذاتي للكائن البيولوجي Homeostasis، فإذا كان المثير الخارجي يعمد إلى تدعيم التوازن الذاتي الداخلي سيتم إستقباله على أنه أمر مبهج ومرغوب فيه، أما إذا كان المثير الخارجي باعثاً على تعديل التوازن الذاتي الداخلي سيتم إعتباره أمراً مؤلماً وغير مبهج. (المترجمة)

تحصل على ماتبتغيه بسبب شعورك في اللحظة التي تنال فيها مبتغاك أنه لم يكن يستحق عبء الجهد المبذول لأجله، وقد خُلِع على هذه الحالة براعة أول الأمر مفردة (الماركسية) تنسيباً لها إلى غروشو ماركس[٢١] Groucho الذي لم يُخفِ إزدراءه أبداً أزاء الإنضمام لأي نادٍ ينحني ويمنحه التقدير الواجب لَه!!. الماركسية (بهذا المعنى) في الحُب هي الشعور المقلِق والمشوّش حول كون المرأة التي تحبها أنت غير مستحقة لك لأنها لاتُبدي إماراتٍ تشي بحبك ماخلا إمارات فقيرة لايُعتَدّ بمفاعيلها.

في أكثر أشكالها كشفاً (مثلما نرى في السونيتة الشكسبيرية ١٢٩) فإن لعنة الإكتفاء والرضا لاتتفق حقاً مع حلقة الرغبة – المتعة التي رسمنا ملامحها فيما سبق، ويكمن السبب هنا في أن الحلقة لم توصف بصورة كاملة: فهي تضمّ خمسة أطوارٍ لاأربعة فحسب – الرابط المفقود في الحلقة هو المكافأة Reward التي تبدو محض مسمّى أخر للمتعة ولكنها في حقيقة الأمر تشير إلى الآلية الخليقة بتغيير الطريقة التي نسلك على هُداها. **الحلقة الكاملة إذن تمضي على النحو التالي:**

١. الرغبة تحفّزنا للسعي وراء هدفٍ ما.

٢. المسعى يديم حضور موضوع الرغبة دوماً.

٣. موضوع الرغبة يتسبّب في إحداث المتعة لنا.

٤. تقدح المتعة شرارة آلية المكافأة.

٥. تعمل آلية المكافأة على تدعيم الرغبة.

٢١– غروشو ماركس (الإسم الأصلي جوليوس هنري ماركس): كوميدي أمريكي ونجم تلفاز وافلام ايضاً عاش في الفترة ١٨٩٠ – ١٩٧٧ ويعد من افضل الكوميديانات في العصر الحديث. أنجز ثلاثة عشر فلماً مع اشقائه المعروفين (أشقاء ماركس) وكانت له تجارب إنفرادية (صولو Solo) أيضاً. (المترجمة)

المكافأة أو التدعيم المعزّز هي الخطوة الحاسمة التي كانت غائبة عن مخطط الرغبة – المتعة الكاملة. إن آلية المكافأة يمكن قدحها بطرق غير معهودة لاتستلزم تداخلاً من جانب المتعة الواعية، وقد يبدو هذا الأمر باعثاً على التناقض ولكن يمكنك أن تغدو مدركاً وبصورة مباشرة لهذه الإمكانية عندما يكون شغف توقعاتك عالياً للغاية حتى لو كنتَ تدرك أن المتعة المتوقعة لن تتناسب مع عظم توقعاتك المسبقة. يحصل في بعض الأحايين أيضاً ومتى ماتحقق الإكتفاء والرّضا المتوقّعان فإن الإثارة والإنفعال يختفيان ببساطة.

إن إنعدام الرابطة المباشرة بين الطورين الرابع والخامس في حلقة الرغبة – المتعة يمكن التعبير عنه بوساطة التمييز المستوجب بين مفردتي (أن تحبّ like) و(أن تريد want) – التمييز الذي شكّل دعامة أساسية في العلوم الدماغية Brain Science: (أن تريد) تعمل على تحفيز العقل في الحصول على شيءٍ ما، في حين تشخّص (أن تحبّ) المتعة التي ينالها المرء بعد حصوله على شيءٍ ما.

أقترِحُ في هذا الموضع إستخدام مفردة (مثلبة أو نقيصة Vice) لتوصيف الحالة التي نريد معها شيئاً رغم أننا لانحبّه: بعض المدخّنين مثلاً إختبروا إعتبار التدخين نقيصة في السياق الذي نحكي عنه، أما المدمنون بخاصة فيجدون في إدمانهم شكلاً طاغياً من المثلبة المعيبة: هم يتوقون إلى العقار المخدّر الذي مدّهم أوّل الأمر بمتعة عظمى لكنهم باتوا لاحقاً لايجدون فيه من المتعة إلا القدر الذي يكفي لتوفير راحة لهم من توقهم ذاته إلى العنصر الذي سبّب إدمانهم. لابد هنا من الإشارة إلى أن العشق المتولّه هو إبن العم القريب من الإدمان وعلى النحو الذي تعبر عنه بأقصى قوة متاحة العبارة الشكسبيرية الواردة في السونيتة ١٤٧:

............حمّى لاتنفكّ تتوق

إلى مايديم تغذية العلّة لوقتٍ أطول،

.... a fever, longing still

for that which further nurset the disease ,

قد تكون أنت عزيزي القارئ قد دُفعتَ دفعاً لإبداء مظاهر القلق والغضب الدافعة لرفعك راية الإحتجاج، لكن من المؤكد أن الأمر ليس بتلك الظلمة الداكنة المتصورة مع حالة «الحب الحقيقي»: **لايمكن للمُحبين أن يُعَدّوا خائبي الأمل بعد بلوغ مايريدونه لأنهم يجدون غبطة قصوى في إختبار متعة الآخر ويضعون هذا الأمر فوق كل إعتبار، لذا فحتى لو لم يكن أمر الحب برمته طيباً لك فستكون سعيداً حتماً إذا ماكان طيباً لمحبوبك فحسب. إن رغبات المحبين إيثارية altruistic بطبيعتها (بالمعنى الضيق والمخصوص للإيثار لأن المحب يهتم لأمر محبوبه وحسب وليس لأمر أي أحد سواه). يقول المحبون أن الحب يرتقي بالمحبّ فوق ميوله الضيقة المتمحورة حول ذاته، ومن المحتم أن السعادة التي تكتنف المحبّ أزاء المتعة التي يختبرها محبوبه ليست بالأمر الذي يمكن أن تطاله لعنة الإكتفاء والرضا.**

مأزق الإيثاريين

ليس ثمة شك في أن ماجئنا على ذكره في الجزء السابق صحيح بعض الأحيان؛ لكن تبقى ثمة فسحة من شكّ: لنفترض أن روميو وجولييت (اللذين تركناهما في الفصل الأول وهما يتبادلان تحديقات الإعجاب التي تتعاظم شدّتها على نحو مضطرد) قد بلغا مرحلة باتت معها الرغبة الخالصة لأحدهما في الآخر رغبة في تمنّي حصول شيء

ما؛ هنا يُبدي الإثنان نزوعاً نحو الخيريّة الإيثارية يتمظهر في عبارة (إرادتك هي إرادتي) التي لاينفكّان من ترديدها طول الوقت؛ غير أن هذا الشعار العقلي المتعالي قد يغدو خائناً ولعوباً متعباً: إذا تمّ إعتماد هذا الشعار بكل حمولته الحَرْفية فقد ينتهي المحبّون غير المحظوظين إلى السقوط في فخّ نوع من المغالطة المنطقية المعروفة بمأزق الإيثاريين؛ إذ لو أن كلاً من المحبين رغب في الإكتفاء بفعل إرادة محبوبه فلن يكون ثمة شيء في النهاية يمكن أن يفعله أيّ منهما، وسيكون أمرهما أسوأ حتى من فردَيْن أنانيين بصورة مطلقة لايضع أي منهما في حسبانه خيارات الآخر وتفضيلاته من الأمور؛ بل سيكتفي بعمل مايحبّ وحسب، وقد يحصل أحياناً (وبمحض مصادفة خالصة) أن يرغب الإثنان في فعل الشيء ذاته، ولكن الأمر المحسوم هو أن مايفعله الإثنان سيعود عليهما بالرضا.

الأمر على العكس تماماً مع الإيثاريين الخالصيْن؛ إذ لن يستطيعا توجيه فعلهما نحو أي من الرغبات الإيجابية المشتركة حتى يعترف أحدهما برغبته في فعل أمر مستقل عن الآخر، وماهو أسوأ في كل الأمر هو عندما يكافح أحدهما لفعل مايظنّ أن الآخر يريده، وعندها قد ينتهي كلا المحبيْن إلى نتيجة لاتسرُّ أياً منهما (العوائل السعيدة غالباً ماتشهد حالات ليست قليلة عندما تقع في مصيدة شكل آخر قابل للتوصيف من أشكال مأزق الإيثاريين: يكره كل فرد من أفراد العائلة أن يكون الديك الرومي الذي يقدّم في وجبة عشاء عيد الشكر Thanksgiving؛ غير أن كلاً منهم يتحمّل تبعات هذا الدور – وربما حتى يتظاهر بالفرح لأدائه – من أجل ألّا يفسد مايفترضه أنه بهجة الآخرين). لو كان المحبّان نزيهين في التصريح بشأن مايبتغيان فعله بوضوح فيستطيعان عندئذ تجاوز هذا المأزق؛ لكن الأمر يتطلّب منهم

Telegram: Somrlibrary

أن يطلوا الإدّعاء بأن كلاً منهما لايرغب في فعل سوى مايرغب فيه الآخر وحسب.

عملياً يكافح المحبّون لأجل الحصول على التعاطف، وفي العادة هم يضعون مفترضات موغلة في تقدير الأمور التي قد يجد المحبوب بهجة في فعلها، ولكن حتى بالنسبة للإيثاريين غير الكاملين فإن إهتمام المحبّ وشغفه بالمحبوب يمكن أن يلقي بظلال بصمة على المحبّ تتمظهر في العادة على شكل تحفّظ أو موافقة مشروطة بشأن سعادة المحبّ: «**أنا أبحث عن سعادتك فوق كل شيء وأي شيء؛ ولكن شريطة أن أكون أنا وحدي من يوفّر لك تلك السعادة**»، وعلى مبعدة خطوات فحسب من هذه العبارة يكمن التهديد الذي جاء على لسان كارمن في عبارتها المنغّمة الواردة في أوبرا بيزيه Bizet:

(إذا احببتك فاحترس!! Si je t'aime, prends garde à toi!)

الأعمال المنشورة للكاتبة والروائية والمترجمة لطفيّة الدليمي



أولاً / المؤلّفات

١- ممر الى أحزان الرجال - قصص - بغداد - ١٩٧٠

٢- البشارة - قصص - بغداد - ١٩٧٥

٣- التمثال - قصص - بغداد ١٩٧٧ دار الجاحظ

٤- اذا كنت تحب - قصص - بغداد -١٩٨٠ - طبعة ثانية دار المدى ٢٠١٥

٥- عالم النساء الوحيدات - رواية وقصص - بغداد - ١٩٨٦- طبعة ثانية دار المدى-٢٠١٠

٦- من يرث الفردوس - رواية-الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة - ١٩٨٩ طبعة ثانية، دار المدى ٢٠١٤

٧- بذور النار - رواية - بغداد - ١٩٨٨ - دار الشؤون الثقافية العامة

٨- موسيقى صوفية - قصص - بغداد (حصلت على جائزة القصة العراقية ٢٠٠٤) - طبعة ثانية ٢٠١٣ دار المدى - بغداد

٩- في المغلق والمفتوح- مقالات جمالية - دار نقوش عربية تونس -١٩٩٩

١٠- ما لم يقله الرواة- قصص -الاردن - دار ازمنة - ١٩٩٩

١١- شريكات المصير الأبـدي- دراسة عن المـراة المبدعة فى حضارات العراق القديمة - دار عشتار- القاهرة - ١٩٩٩ طبعة ثانية - دار المدى ٢٠١٣ - بغداد

١٢- خسوف برهان الكتبي - رواية- ٢٠٠١ رام الله - دار الزاهرة

١٣- الساعة السبعون-- نصوص- بغداد - ٢٠٠٠ - دار الشؤون الثقافية العامة

١٤- ضحكة اليورانيوم - رواية -- ٢٠٠٠ - دار الشؤون الثقافية العامة

١٥- برتقال سمية - قصص- ٢٠٠٢- بغداد - دار الشؤون الثقافية العامة

١٦- حديقة حياة - رواية --٢٠٠٤ بغداد دار الشؤون الثقافية - طبعة ثانية دمشق -- اتحاد الكتاب العرب ٢٠٠٤

١٧- يوميات المدن - ٢٠٠٩ - دار فضاءات - الاردن

١٨- كتاب العودة الى الطبيعة - بغداد ١٩٨٩

١٩- رواية (سيدات زحل) ٢٠٠٩ - دار فضاءات - الاردن طبعة ثانية دار فضاءات ٢٠١٢ - طبعة ثالثة ٢٠١٤

٢٠- كتاب كوميكس باللغة الاسبانية بعنوان (بيت البابلي) مستل من فصول روايتي سيدات زحل - ٢٠١٣ دار نورما - مدريد

٢١- مسرات النساء - قصص - دار المدى - ٢٠١٥

٢٢- اذا كنت تحب - قصص - دار لمدى ٢٠١٥

٢٣- عُشّاق وفونوغراف وأزمنة - رواية - دار المدى - ٢٠١٦

٢٤- مدني وأهوائي: جولات في مدن العالم - أدب الرحلات - دار السويدي للنشر - الإمارات العربية المتحدة ٢٠١٦ (الكتاب الفائز بجائزة مركز إبن بطوطة للأدب الجغرافي عن فئة الرحلة المعاصرة ٢٠١٦)

ثانياً / الأعمال المترجمة عن الإنكليزية

١ -بلاد الثلوج- رواية - ياسوناري كواباتا - دار المامون - بغداد ١٩٨٥- طبعة ثانية دار المدى ٢٠١٣

٢ -ضوء نهار مشرق- رواية - أنيتا ديساي- دار المامون - بغداد١٩٨٩- طبعة ثانية، دار المدى ٢٠١٢

٣- من يوميات أناييس نن - دار أزمنة - الأردن - ١٩٩٩- طبعة ثانية - دار المدى ٢٠١٣

٤- شجرة الكاميليا- قصص عالمية - بغداد ٢٠٠٠

٥- حلمُ غايةٍ ما – السيرة الذاتية للكاتب – الفيلسوف كولن ويلسون، دار المدى، طبعة أولى، ٢٠١٥

٦- أصوات الرواية – حوارات مع نخبة من الروائيّات والروائيين – صدر ككتاب مجّاني مع مجلّة دبي الثقافيّة العدد ١٢١ يونيو ٢٠١٥

٧- تطوّر الرواية الحديثة، تأليف: جيسي ماتز، دار المدى، ٢٠١٦

٨- فيزياء الرواية وموسيقى الفلسفة: حوارات مختارة مع روائيات وروائيين – دار المدى – ٢٠١٦

٩- رحلتي: تحويل الأحلام إلى أفعال (مذكرات الرئيس الهندي الراحل زين العابدين عبد الكلام) – دار المدى – ٢٠١٧

ثالثاً / الأعمال الدرامية

١- مسرحية الليالى السومرية – نالت جائزة أفضل نص يستلهم التراث السومريّ– قراءة مغايرة لملحمة كلكامش

٢- مسرحية الكرة الحمراء - ١٩٩٧

٣- مسرحية الشبيه الأخير – ١٩٩٥

٤- مسرحية قمر أور

٥- مسرحية شبح كلكامش

٦- مسلسل تاريخي عن الحضارة البابلية بِـ (٣٠) ساعة

٧- سيناريو صدى حضارة – عن الموسيقى في الحضارة الرافدينية

رابعاً / الدراسات

١- جدل الانوثة فى الأسطورة – نفى الانثى من الذاكرة

٢- كتابات في موضوعة المرأة والحرية..

٣- دراسات فى مشكلات الثقافة العراقية الراهنة

٤- اللغة متن السجال العنيف بين النساء والرجال- لغة للنساء في سومر القديمة

٥- صورة المرأة العربية فى الإعلام المعاصر

٦- دراسات في واقع المراة العراقية خلال العقود السابقة وبعد الاحتلال

٧- دراسات في حرية المرأة - اعداد وتحرير وتقديم - مركز شبعاد ٢٠٠٤ بغداد

٨- كتاب أوضاع المراة العراقية في ظل العنف بأنواعه وعنف الإحتلال - إعداد وتحرير وتقديم، ٢٠٠٥

٩- مختارات من القصة العراقية - ترجم إلى الإنكليزية والإسبانية - تحرير وتقديم - دار المأمون



شكلت علاقة الأدب بالفلسفة وتأريخ الأفكار والاشتغالات المعرفيّة الأخرى- إلى جانب عالم الرواية والترجمة والسّيرة- هاجساً لم تخفت جذوته المتّقدة في عقلي منذ أن بدأتُ تعاطي الكتابة الإبداعيّة بكافّة أشكالها المعروفة، وكان السياق الذي حرصتُ عليه دوماً هو ترجمة مقالات وحوارات وسير ذاتية ومذكرات وكتب تتوفّرُ على رصانة بيّنة ممتزجة بطراوةً في التناول وصلة حيّة بالحياة النابضة بعيداً عن الصّلابة والصرامة الأكاديميّتين لغرض جعل تلك الترجمات قادرة على طرق قلوب القرّاء وملامسة عقولهم الشّغوفة وإثراء حيواتهم الثّمينة، وهذا ما يمكن ملاحظته في هذه الإضمامة من الترجمات المختارة.

لطفية الدليمي

ISBN 978-2843091438

9 782843 091438